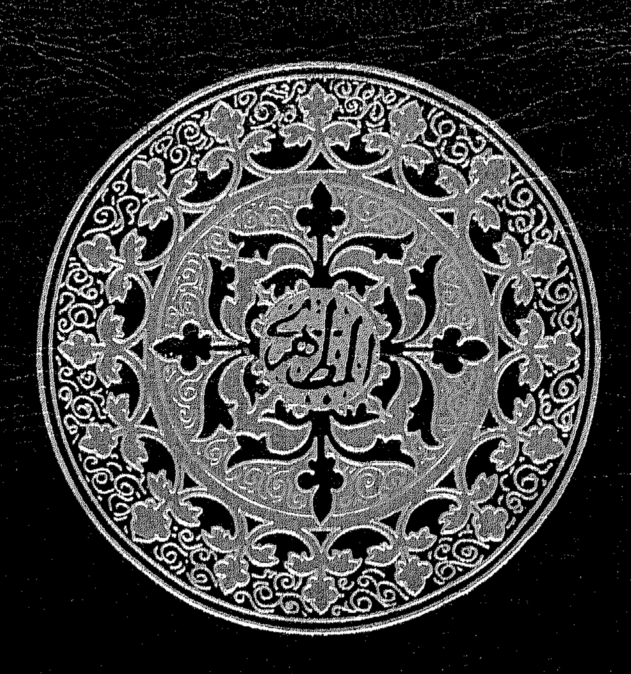
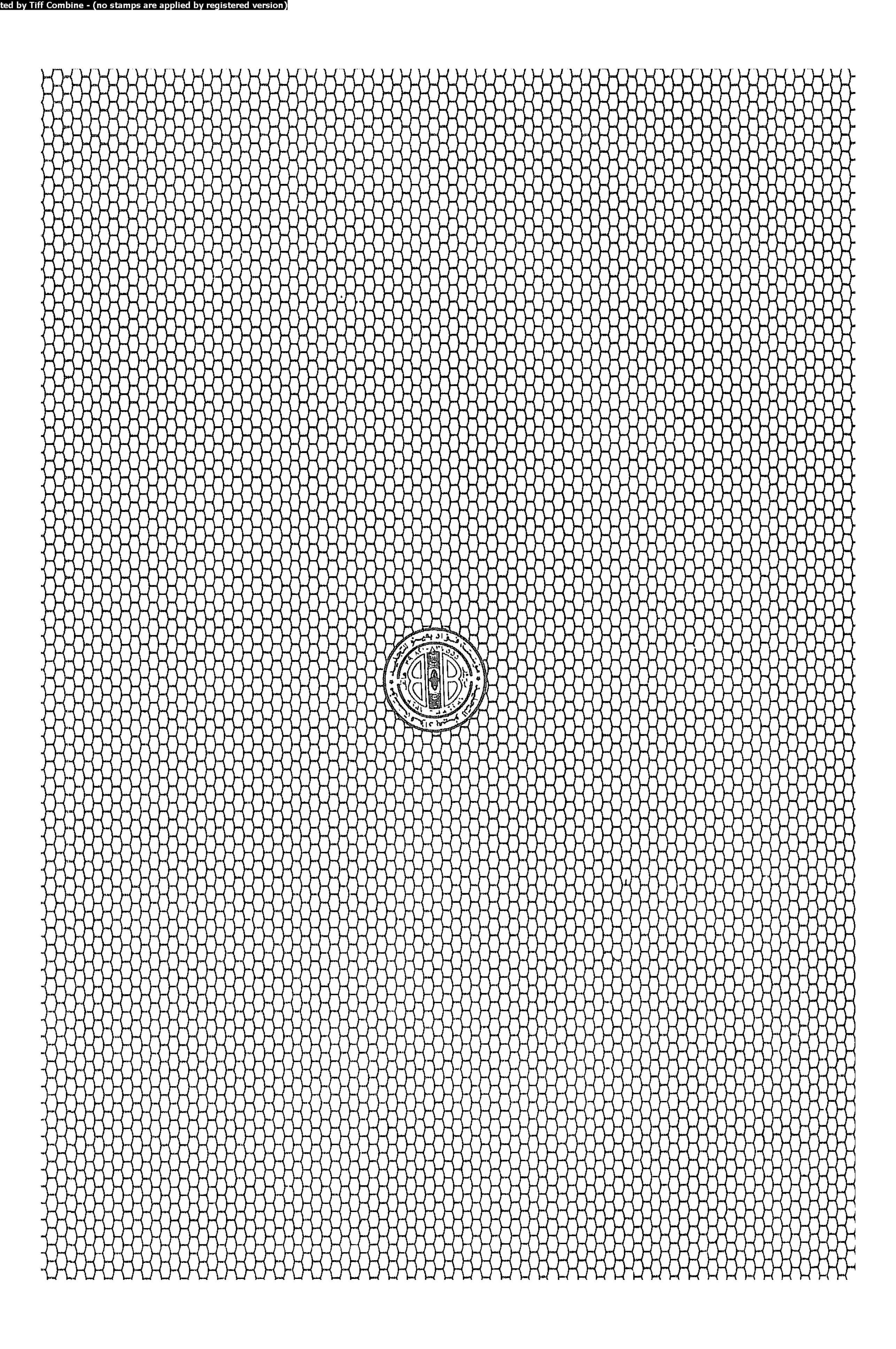
الأستاذ مرتضى المطهري

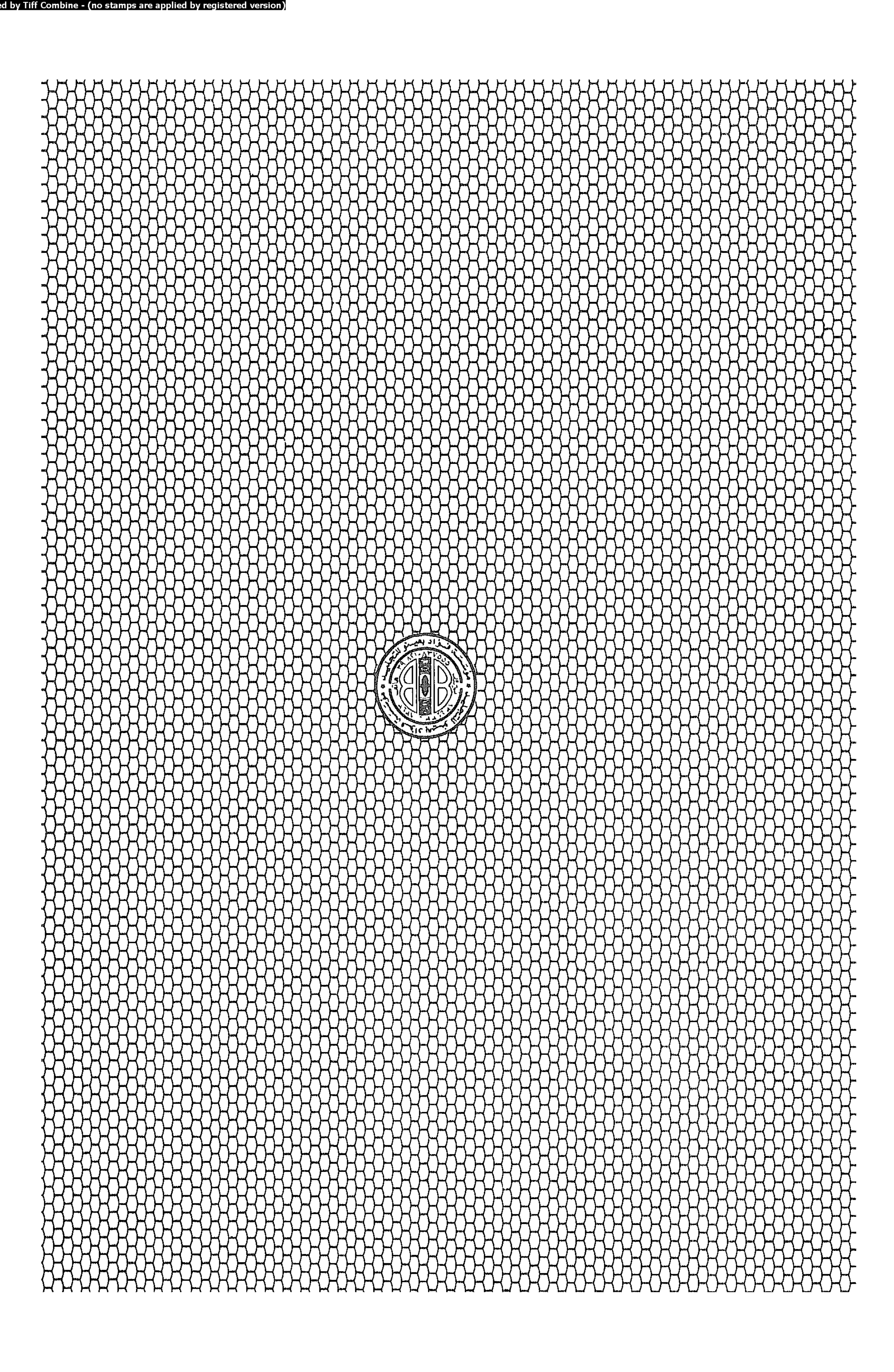
العدل الإلهي





الدار الإسلامية








العدل الإلهي



العدل الإلهي

تأليف

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

ترجمه إلى العربية

محمد عبد المنعم الخاقاني

الدار الإسلامية

بيروت - لبنان

الطبعة الثالثة
١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م



حارة حريك - شارع دكاش - مقابل مدرسة الأميكال مودرن
هاتف : ٨٣٥ ٦٧٠ - ١٦٦ ٣٨٩/٠٣ - ص.ب ١٤/٥٦٨٠ كورنيش المزرعة



مقدمة المترجم

إنَّ دارس العلم أحد رجلين : رجل يدرس ليعلم وليجمع عن الشيء الواحد الحقائق ليقوم بعد ذلك بتعليمها الناس سبيلاً إلى كسب معاشه ، فهو كالنجار يتعلم أصناف الأخشاب وأوصافها وخصائصها وأدوات النجـارة وأجهزتها ليصنع من كل ذلك ما يبيعه . وكذا الحداد والكوّاز .

ورجل آخر يدرس العلم لنفس الغرض الذي توخاه دارس العلم الأول ، ولكنه لا يلبث أن يجد ما يدرس يمسّ الحياة في جذورها الأولى ، ولا يلبث أن يجد أنها أنظمة مترابطة ومتماسكة . ويخرج به التفكير عن نطاق الحياة المحصورة التي يحياها كل الناس إلى حياة لا يحياها إلا أمثاله من العلماء ويأخذ ينجذب بطبعه إلى هذا المجهول الذي بعضه الطبيعة ولكنه يمتد إلى ما وراء الطبيعة . وهو كلما درس ازداد فهماً وازدادت الأمور مع الفهم عليه انبهاماً .

ولكن العلماء لا يقفون عند حدّ ، والقبس المشتعل في رؤوسهم وقلوبهم يقضّ مضاجعهم دائماً فلا يستطيعون نوماً إلا بعد سير طويل وهم يرقدون إغفاءة أو إغفاءتين ثم ينهضون يواصلون السبيل وهم يؤمنون بالله وبأنه حجب عنهم أشياء ولكنه أعطاهم عقولاً هي من صنعه هو ، وبهذه العقول

أغراهم بكشف هذه الحجب ، فهم يشقون في كل يوم حجاباً ويفضحون في كل يوم سرّاً .

ويسير العلماء في دراساتهم كما يسيرون في ضباب يوم في الخريف باكر ، لا يرون عبره بادئ ذي بدء شيئاً ثم يأخذ الضباب ينقشع على الجهد الجهيد فتتبين خلاله أشباح تتضح رويداً رويداً فإذا هي حقائق تمسك بها أيديهم جزاء لهم عما بذلوا في ضوء نهارهم وفي ضوء مصباحهم ، عند كتبهم ومراجعهم ، ثم ينتجون وفي الكتب والصحف ينشرون ، ونقرأ لهم خلاصة ما وجدوا فنحسّ بغموض هذه الحياة وبجرأة من يتطاولون فيوغلون فيما يجهلون نفياً أو إثباتاً في سهولة تحسب معها أنه لم يبق سر من أسرار الكون إلا عرفوه ولا حجاب إلا شقّوه فكشفوا عمّا وراءه . . .

وقانا الله شر الجهالة وشر الجهل بأننا جهلاء .

هذا عن جهل العلماء ، وأما جهل الأميين فله أسباب كثيرة وبوسعنا فقط أن نستعرض شيئاً منها :

١ ـ **تعاظم المتعلمين وتحيزهم** : وهو أعظم من غرور الجهال وتحاملهم ، فالتعليم الذي لا يغرس في نفس الطالب بذور التواضع ولا يجعله يدرك أنه لم يؤت من العلم إلا القليل لا يعد تعليماً في الواقع . . . إذ ينبغي أن يكتسب طلاب العلم من المعرفة ما يغنيهم عن النظر إلى مَن فوقهم بعين الحسد ، ومن الحكمة ما يمنعهم من النظر إلى مَن دونهم بعين الازدراء .

وهذا التحيّز وذلك التعاظم أقاما جداراً سميكاً بين المتعلمين والأميين (من المصابين بالأمية الخالصة أو الأمية الثقافية) جعل « انتشار » المعرفة من الأكثر تركيزاً إلى الأقل تركيزاً أمراً عسيراً ، بل أصاب الأميين بنفور من المعرفة بصفة عامة حيث استقر في أنفسهم أن هذه المعرفة التي لم تستطع تهذيب

صاحبها لا تستحق أن يبحث عنها الإنسان .

٢ ـ **الانقطاع عن الماضي** : فتجمدت مواهبنا وطاقاتنا . ومبعوثونا يذهبون إلى الخارج مهلهلين ثقافياً وعقائدياً نتيجة تفكك الأسرة وتمزّق البيئة وفساد التعليم وضعف التربية فيكوِّنون عقولهم وأفكارهم فيعجبون ويندهشون ، ويصوغون ميولهم وعواطفهم على هوى التبعية ، ثم يعودون إلى البلاد يتصرفون تصرّف المقلِّد فلا كفاءة ولا إبداع ولا تفاني ولا إخلاص ولا فكر خلّاق .

٣ ـ **السيطرة الاستعمارية** : فالاستعمار يقوم بالتجهيل الثقافي والمهني في المستعمرات ثم يغادر والبلاد خالية حتى من المهارات اليدوية البسيطة . فالبلاد كانت تحت يده ، وأفراده هم المرفهون المتعلمون ، والآخرون يعيشون على هامش الحياة . أنشأوا المدن وبها وسائل المدنية ولكن لهم وحدهم ليستمتعوا ويمرحوا . ثم غادروا البلاد غصباً وتركوها للفوضى بعد أن تركوا عقول أهلها خراباً وقلوبهم يباباً لأن حركة البلاد كانت مستمدة منهم وتنتهي أزمّتها إلى أيديهم ، وكأني بهم قد دبّروا العودة هم وصنائعهم قبل أن يرحلوا ، وكأني بهم يعودون اليوم إلى بعضها على طريق ملطخ بالدم تفوح على جوانبه روائح من خزي وعار .

ولكي نطرد الاستعمار لا بد من انقلاب عقلي تتحور فيه العقلية المحلية وتتحرر في أطوار ومراحل تنطوي الواحدة منها بعد الأخرى .

ولا بد أيضاً من التراضي في وحدة عامة ينزل فيها كل من كبير أو صغير عن بعض سلطانه للخير العام . والدنيا الآن كالبيت الذي فيه كثير من الركام تحتاج إزاحته إلى غير قليل من الزمان ومن الصبر .

ولا بد من التحرر من الأنانية في المجال السياسي ، ومن ضيق الأفق في المجال العقائدي .

وهذا الكتاب ـ العدل الإلّهي ـ الذي أقدّم اليوم ترجمته إلى أبناء اللغة العربية ، تبدو على مؤلفه سمات العالم الباحث عما وراء الطبيعة الذي أجهد عقله وأنفق جلّ وقته للبحث والتحقيق في التراث الإسلامي الجدير بالاهتمام ، وقد طعّم ذلك بثقافة عصرية متينة ثم نزل بهذه الشخصية العلمية الرصينة إلى أوساط الشعب مستغلاً معظم الوسائل المتاحة له للتثقيف الشعبي أداء منه للواجب الديني الذي يفرض عليه أن لا يحتكر لنفسه ما أنعم به الله عليه ، وقد جرى هذا في فترة كان فيها الاستعمار الأمريكي جاثماً على بلاده يحارب الاتجاهات المستقلة من دينية ووطنية ويصادر الحريات الحقيقية ويحتفظ بالعقول الواعية في مباني السجون الرهيبة .

وقد حمله علمه وتدينه إلى بعض هذه السجون فلاقى فيها من صنوف التعذيب وألوان الإرهاب ما لاقى حتى انتصرت الثورة الإسلامية في إيران وكان زعيماً من زعمائها المرموقين وشخصية محبوبة في أوساط الناس عموماً ولا سيما عند المثقفين .

ولكن الظروف لم تمهله حتى دبّرت بعض الجهات أمر اغتياله فذهب إلى ربه مخضباً بدمه . . رحمه الله رحمة واسعة .

وقد قمت بترجمة هذا الكتاب إيماناً مني بوجوب تلاقح الثقافات وبكون هذا التلاقح ظاهرة من الظواهر التاريخية البارزة .

فكانت ترجمة الكتب من لغة إلى أخرى تتصدر النهضات الحضارية الكبرى . فعندما بدأت النهضة العلمية للبلاد الإسلامية في العصر العباسي فقد

رافقتها حركة ترجمة واسعة من الثقافات الأخرى ـ من يونانية أو فارسية ـ إلى اللغة العربية .

ولما ابتدأت النهضة الأوروبية فقد قارنتها حركة ترجمة جادة من العلوم العربية وغيرها إلى اللغات الأوروبية .

ولهذا فإن الحضارة إرث إنساني لا تختص به أمة دون أخرى ولا شعب دون آخر .

وهناك شيء آخر وهو أن العلوم لها القابلية على الرقي والتكامل ، ولهذا فنتائجها أمس تبدو اليوم ناقصة أو خاطئة ، ولا بد أن تكون نتائجها ـ التي تبدو اليوم صحيحة ـ ناقصة أو خاطئة في غير الإنسانية .

وعلى هذا فترجمتي لهذا الكتاب الذي أحببته وأحببت مؤلفه حباً دفعني لئلا أؤثر نفسي بالاستمتاع والاستفادة من هذا الغذاء الفكري الرفيع .

والله ولي التوفيق .

محمد عبد المنعم الخاقاني

الخميس ـ ٢٢ ربيع الأول ١٤٠١ هـ .

٢٩ / ١ / ١٩٨١ م



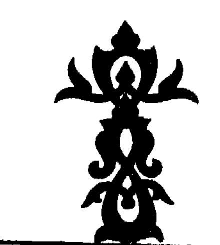
العدل الإلهي

تأليف

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

ترجمه إلى العربية

محمد عبد المنعم الخاقاني



﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ ﴾

(آل عمران ـ ١٨)

﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴾

(الرحمن ـ ٧)

﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ ﴾

(الحجر ـ ٨٥)

﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ ﴾

(البقرة ـ ٢٥٥)

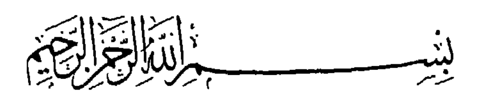
﴿ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ ﴾

(الكهف ـ ٤٩)

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴾

(الكهف ـ ٣٠)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



مقدمة الطبعة الثانية
للمؤلف

إذا نظرنا إلى عصرنا من زاوية الدين والمذهب ـ خاصة بالنسبة إلى طبقة الشباب ـ وجدناه عصر اضطراب وتردد وتغيّر . وقد دفع زماننا بسلسلة من الأسئلة والشكوك إلى ساحة البحث ، وأحيا الأسئلة القديمة والمنسية من جديد وجعلها محوراً لمناقشاته .

فهل نقابل هذه الشكوك والتساؤلات ـ التي تبلغ أحياناً حد الإفراط ـ بالأسف والضيق وروح التشاؤم ؟

كلا . . . إنني لا أعتقد أنها تدعو إلى الحزن ، لأن الشك مقدمة لليقين ، والسؤال مقدمة للوصول إلى النتيجة ، والاضطراب مقدمة للاستقرار . إن الشك لمعبر رائع بقدر ما هو منزل سيىء. والإسلام عندما يحث على التفكير وعلى اليقين بهذه الكثرة والكثافة فإنه يفهم ضمناً أن حالة البشر الأولى إنما هي الشك والتردد ، وبواسطة التفكير السليم نستطيع أن نصل إلى ساحل اليقين والاطمئنان .

يقول أحد المفكرين : « إن فائدة أقوالنا هي أنها تحملك فقط على الشك

والتردد لتسير أنت بعد ذلك بواسطة البحث والتحقيق نحو اليقين » .

صحيح أن الشك ليس فيه استقرار ولا راحة ، ولكنه صحيح أيضاً أن أي استقرار وراحة أخرى لا تفضل ذلك « اللااستقرار » وتلك « اللاراحة » .

فهناك نوعان من الاستقرار : أحدهما أنزل من الشك والآخر أعلى منه . فالحيوان عندما نقول إنه لا يشك فإنه يتمتع بالاستقرار ولكنه من النوع الذي هو أدنى من الشك فضلاً عن أنه لم يصل إلى مرحلة اليقين . أما المؤمنون من أهل اليقين فهم ينعمون بالاستقرار ولكنه من النوع الثاني الذي هو أعلى درجة من الشك ، فهم قد تجاوزوا الشك إلى اليقين .

لنضع جانباً أفراداً معدودين مؤيدين من قبل الله ، وأما من عداهم من أهل اليقين فهم قد تجاوزوا مرحلة الشك والتردد وانتهى بهم المطاف إلى اليقين والإيمان .

فلا ينبغي لنا إذن أن نرمي عصرنا بتهمة الانحراف والانحطاط لمجرد أن الشكوك تلفّه والاضطراب يخيّم عليه ، لأن هذه الشكوك ليست أخفض منزلة من الاستقرار الساذج .

ولكن الذي يدعو للأسف حقاً فهو أن يشك الإنسان في شيء ثم لا يدفعه شكه هذا إلى التحقيق في ذلك الشيء ، أو تتكون شكوك اجتماعية ثم لا تحرك المفكرين لحل تلك المشاكل الاجتماعية في ذلك المجال الذي أثيرت حوله تلك الشكوك .

* * * * *

إنني ومنذ حوالي عشرين عاماً كلما أمسكت بالقلم في يدي وكتبت كتاباً أو مقالة استهدفت هدفاً واحداً وهو حل المشكلات والجواب على الأسئلة التي

تدور حول محور واحد هو « الإسلام في هذا العصر » .

وقد كانت كتاباتي تارة فلسفية وأخرى إجتماعية وثالثة أخلاقية ورابعة فقهية وخامسة تاريخية ، ومع أن هذه المواضيع متغايرة فإن هدفاً واحداً يجمعها وغاية واحدة تشملها وتلك هي الإسلام ، والإسلام وحده .

وقد كان الدين الإسلامي ـ ولا يزال ـ غير معروف معرفة حقيقية ، وقد تضاءلت حقائقه في أذهان الناس ، فهرب كثير منهم عنه ، والسبب في ذلك الهروب هو الأفكار والتعليمات الخاطئة التي تعطى للناس باسم الإسلام ، وقد تلقى الإسلام أعتى ضربة في الحال الحاضر من أولئك الّذين يدّعون أنهم حماته .

وقد هجم الاستعمار بكل العوامل المنظورة والخفيّة على الإسلام وأضعف تأثيره في نفوس الناس ، ومن جهة أخرى فقد أثر قصور أو تقصير كثير من الذين يدّعون حماية الإسلام في هذا العصر في هروب الناس من الأفكار الإسلامية في كل الميادين ـ من الأصول وحتى الفروع ـ بل دفعهم للثورة ضد هذه الأفكار . ولهذا يرى المؤلف من الواجب عليه أن يبذل جهده في هذا المضمار قضاء لبعض ذلك الواجب .

ولا يفوتني أن ألاحظ ـ كما ذكرت ذلك في بعض كتبي ـ أنَّ منشوراتنا الدينية ـ من حيث التنظيم ـ ليست كما ينبغي . ولنترك ناحية تلك المؤلفات المضرة أساساً والمخجلة إلى حدّ ما ، ولندقق في المؤلفات المفيدة ، فنحن لا نراها ترقى إلى درجة احتياجاتنا الضرورية ، فكل كاتب منا يكتب كما يحلو له ثم ينشر ما كتبه ، ما عدا المواضيع الضرورية التي لم يؤلف فيها حتى كتاب واحد ، بل تدور كتاباتهم المتتالية حول مواضيع تافهة .

ومن التخبط الذي نحن واقعون فيه أننا نعيش في بلد لا يرتكز اقتصاده

على أساس اجتماعي محكم ، كل فرد ينتج حسب رغبته أو يستورد من الخارج حسب ما يروق له ، دون أن تكون هناك جهة منظمة تعيّن ميزان إنتاج البضائع أو استيرادها حسب ما تفرضه احتياجات الدولة . وبعبارة أخرى كل شيء قد أوكل إلى « الصدفة » . ومن البديهي في وضع كهذا أن تعرض بعض البضائع بشكل أكبر من حاجة الاستهلاك المحلي وتبقى دون أن تصرف ، بينما تفتقد بعض البضائع اللازمة من السوق افتقاداً .

إذن ما هو طريق العلاج ؟

إنه لسهل ، والخطوة الأولى منه يستطيع تحقيقها تعاون المفكرين والكتّاب المحققين .

ولكنّ ما يحزّ في النفس ويعتصر القلب أننا نعشق ذواتنا ، فكل واحد منا يعتقد أن الحل الصحيح والوحيد هو ما وجده ، وأن الآخرين جميعاً على الضلال . وأحياناً عندما أتبادل هذا الرأي مع بعض الكتاب والمفكرين فبدل أن أجد الحماس والتأييد لديهم فإني ألاقي الضيق والإعراض ويحسبون ذلك مني تخطئة لهم .

ولست أدَّعي أن الموضوعات التي اخترتها وأدرت النقاش حولها هي المواضيع الضرورية في الواقع ، ولكن ادعائي ينحصر فقط في أنني ـ حسب إدراكي وتشخيصي وقدراتي ـ لم أحِد عن هذا الأصل في تناولي للمواضيع الإسلامية وحاولت حد الإمكان « فك العقدة » وإجلاء الأفكار الإسلامية حسب ما هي موجودة في مصادرها الأصيلة. فمن لا يستطيع الوقوف أمام الانحرافات العملية فلا أقلّ من أن يقف مناضلاً أمام الانحرافات الفكرية ولا سيما في المواضيع التي يتوسل بها مخالفو الإسلام ويتعللون بأنها هي التي تمنعهم من قبول الإسلام ديناً إلٓهياً ، وقد سرت في تناول هذه المسائل حسب القاعدة المشهورة « الأهم فالمهم » حسب ما بدا لي في ذلك الوقت أنه الأهم .

وفي الثلاث أو الأربع من السنين الأخيرة أنفقت وقتاً طويلاً في تحقيق المسائل الإسلامية المتعلقة بالمرأة وحقوقها وقد ظهرت بصورة مقالات نشرت في الصحف أو المجلات أو بصورة كتاب مستقل .

ولم تكن هذه الجهود لملاحظتي أن هناك انحرافات عملية وقعت في هذا الباب : « حقوق المرأة » فقط ، ولكن لهذا ولأسباب أخرى : هي أنني لاحظت كثيراً من الكتاب والمفكرين ومعلمي المدارس في مجالات النشر المختلفة وداخل صفوف الدرس بدأوا يتناولون وجهة النظر الإسلامية في المرأة وحقوقها وحدود وظائفها بصورة مغلوطة بحيث يصلح هذا التناول ليكون مصداقاً للقول المشهور : « أنت تقتل ثم تعزّي أهل المقتول » ، فهؤلاء ينسبون إلى الإسلام ما ليس منه ثم يهاجمون ما صوّروا للناس أنه هو الإسلام ، وكان هذا يحدث وسط أناس أغلبهم غير مطّلع اطلاعاً علمياً على حقيقة الإسلام ليس في هذا المجال فحسب ولكن في غيره من المجالات أيضاً ، ولهذا فقد انطلت هذه الحيل وأصبح الناس ـ رجالاً ونساء ـ ينظرون إلى الإسلام بمنظار أسود ، وهذا هو الذي دفعني لأبيّن رأي الإسلام في موضوع « المرأة » وأثبت لهؤلاء أنه ليس فقط لا يمكن الإشكال على تصور الإسلام للمرأة وحقوقها وإنما نفس تناول الإسلام لهذه المشكلة بكل أبعادها ثم إعطائها الحلول الإنسانية ـ إن هذا لهو أفضل دليل على أصالة الدين الإسلامي وأنه من مصدر فوق البشر .

* * * * *

وكما ذكرت في مقدمة الطبعة الأولى فإن مواضيع هذا الكتاب قد ألقيت بصورة محاضرات في المؤسسة الإسلامية الشهيرة « حسينية الإرشاد » ، ولا بد في المواضيع التي تلقى بصورة محاضرات ـ على الأقل في محاضراتي أنا ـ أن لا تكون صالحة للطبع ما لم تمسها يد التغيير . إضافة إلى أنها عندما أريد

طبعها فإن ما ألقي بصورة مشافهة غير كاف لإقناع من يقرؤها حروفاً مطبوعة ، وهذا هو الذي اضطرني إلى إعادة النظر في الطبعة الأولى والثانية أيضاً في مواضيع الكتاب والإضافة إلى الموارد التي لمست حاجتها إلى ذلك . ففي الطبعة الثانية أضفت ما يناهز خمس الطبعة الأولى علاوة على تغييرات لفظية هنا وهناك وإعادة ترتيب للأبواب نفسها ، ولهذا تكون هذه الطبعة مختلفة عن سابقتها .

وأستطيع أن أؤكد أن مباحث هذا الكتاب قد اختيرت بصورة واعية وليس عن طريق الصدف ، ولا الاختيار العشوائي : فهذه المسائل طرحت عليَّ من قبل كثير من الفئات ، ولا سيما الشباب ، ولهذا فإني أعتبر هذا الكتاب جواباً عاماً لهؤلاء الذين سألوني ولا زالوا يسألون في هذا المجال ملحين إلحاحاً يستوجب الإجابة على أسئلتهم .

والبحوث الواردة هنا لها ناحيتان : الأولى نقلية والثانية عقلية . ففي الناحية الأولى نعتمد على آيات القرآن الكريم والروايات المأثورة عن الرسول الأكرم (ص) والأئمة الأطهار صلوات الله عليهم . أما من الناحية العقلية فكان أمامي طريقتان يمكن أن أتناول الموضوع بهما : الطريقة الكلامية والطريقة الفلسفية ، ولكوني أعتقد أن طريقة استدلال المتكلمين في هذا المضمار غير صحيحة ، وطريقة استدلال الحكماء المسلمين هي المتقنة ، لهذا فإني أعرضت تماماً عن طريقة المتكلمين واستفدت من طريقة الحكماء . ولكن هذا لم يمنعني من تناول طريقة المتكلمين وأحياناً طريقة أهل الحديث أو أصحاب الحس في المكان الذي وجدت ذلك لازماً ومناسباً .

والمتخصصون يعلمون أن الحكماء المسلمين لم يخصصوا باباً بعنوان « العدل » في الإلٰهيات ، وقد نهج المتكلمون نهجاً مغايراً لذلك فخصصوا باباً للعدل ، فالباحث في العدل يسهل عليه أن يجد آراء المتكلمين في العدل ،

ولكنه يضطر لاستخراج آراء الحكماء من تضاعيف بحوثهم المتنوعة ، ولهذا لم يخل هذا البحث من صعوبة بالنسبة إليَّ .

إنني وحتى الوقت الراهن لم أواجه رسالة ولا فصلاً ولا مقالة مستقلة تتناول مباشرة موضوع « العدل الإلٰهي » بأسلوب الحكماء . وقد ذكر ابن النديم في الفهرست : « كتب يعقوب بن إسحاق الكندي رسالة في العدل الإلٰهي » ، ولست أدري أهذه الرسالة باقية حتى الآن أم لا ؟ ولم يصل إلى علمي أيضاً أكتبت بأسلوب الحكماء أم بطريقة المتكلمين ، علماً أن بعض الحكماء من قبيل نصير الدين الطوسي قد سار في كتاباته على أسلوب المتكلمين ، ولو نظرنا إلى تلك الآراء بإمعان وجدنا غرض هؤلاء الحكماء من تلك الكتابات خطابياً وإقناعياً وليس برهانياً .

فالكندي الذي مرّ علينا قبل قليل أن ابن النديم ذكر له ذلك الكتاب هو أقدم الحكماء المسلمين ولما كان من أصل عربي فقد عرف بـ « فيلسوف العرب » ويبعد أن يكون الكندي قد تناول البحث في تلك الرسالة على طريقة المتكلمين ، والمظنون أنه قد نهج في ذلك على طريقة الحكماء .

وأخيراً فقد سمعت من أحد الفضلاء ذوي المكانة العلمية المرموقة أن شيخ فلاسفة الإسلام « ابن سينا » قد كتب رسالة صغيرة في هذا الموضوع كانت جواباً لسؤال وجه إليه ، ولكني لسوء الحظ لم أقع لها على أثر .

فعلى الرغم من عدم اهتمام الحكماء بطرح هذه المسألة فإن المتكلمين ـ ولأسباب دينية وتاريخية ـ قد جعلوها على رأس مباحثهم . ولذلك فقد تأصلت مسألة العدل في الكلام بحيث أصبحت الفرق الكلامية تعرف به إثباتاً أو نفياً .

الجبر والاختيار :

شرعت البحوث الكلامية عند منتصف القرن الأول الهجري ـ كما ينبئنا التاريخ ، وكانت مسألة « الجبر والاختيار » أقدم بحوث الكلام . وفي الدرجة الأولى فإن بحث « الجبر والاختيار » موضوع إنساني ، وفي الدرجة الثانية فإنه موضوع إلٰهي أو طبيعي . فإذا كان موضوع بحثنا الإنسان أهو مختار أم مجبور فذلك موضوع إنساني . وإذا كان البحث منصباً على موضوع القضاء والقدر وإرادة الله سبحانه ؟ أهي قد تركت الإنسان حراً أم جعلته مجبوراً فتلك مسألة إلٰهية ، وإذا كان البحث متجهاً إلى نظام العلّة والمعلول والعوامل الطبيعية الأخرى أهي قد سلبت حرية الإنسان أم احترمت إرادته ؟ فتلك مسألة طبيعية .

ولكنها على أية حال مسألة إنسانية تتعلق بمصير الإنسان ، ولعله لم يوجد إنسان دخل مرحلة الفكر العلمي والفلسفي ولو حديثاً ولم تواجهه هذه المسألة . وكذلك فإنه لم يوجد مجتمع بدأ حياته الفكرية ولم يتدارس هذه المسألة .

ولما ورد المجتمع الإسلامي مرحلة الفكر العلمي بتلك الصورة السريعة لأسباب عديدة ليس هنا محل ذكرها فإنه قد منح الأولوية لمسألة الجبر والاختيار .

وليس من الضروري لبيان سبب ذلك التناولِ السريع لهذه المسألة في القرن الأول الهجري أن ننسب ذلك إلى عوامل خارجة عن العالم الإسلامي ، فطرح تلك المسألة في ذلك الوقت في العالم الإسلامي طبيعي جداً ، ولو لم تطرح لتساءلنا حينئذ : كيف يمكن في مجتمع بدأ هذه الحياة العقلية المتوثبة أن لا تطرح فيه تلك المسألة ؟

إن المجتمع الإسلامي مجتمع ديني يتخذ القرآن دستور حياته ، وقد

أثار هذا الكتاب العظيم مسائل عديدة مثل الجبر والاختيار ، القضاء والقدر الإلهي ، الجزاء والمكافأة وبصورة كثيفة .

ولما كان القرآن يدعو إلى التدبر والتفكير فقد توجه المسلمون وبعمق نحو البحث في الجبر والاختيار شاءوا ذلك أم أبوا .

مسألة العدل :

إن بحث « الجبر والاختيار » يؤدي بذاته إلى البحث في « العدل » فهناك رابطة مباشرة بين الاختيار والعدل من جهة ، والجبر ونفي العدل من جهة أخرى ، أي عندما يكون الإنسان مختاراً فإنه يصبح للجزاء والمكافأة العادلة مفهوم ومعنى . أمّا الإنسان المسلوب الإرادة والمحروم من الحرية أو الذي يقابل الإرادة الإلهية أو العوامل الطبيعية مغلول اليدين مغمض العينين فإنه لا معنى للتكليف ولا للجزاء بالنسبة إليه .

وقد انقسم المتكلمون المسلمون إلى فئتين :

الفئة الأولى : وتسمى « المعتزلة » وهم يناصرون العدل والاختيار .
والفئة الثانية : وتسمى « الأشاعرة » أو أهل الحديث وهم يناصرون الجبر والاضطرار . ولا بد من التنبيه على أن منكري العدل لم ينكروه صراحة لأن القرآن الكريم الذي يعتمد عليه كلا الطرفين قاوم الظلم ونفاه عن ذات الله سبحانه ودعا إلى العدل وأثبته لذات الله سبحانه . ولكن الأشاعرة فسروا العدل تفسيراً خاصاً فقالوا إن العدل ليست له حقيقة ثابتة من قبل بحيث نستطيع تحديدها وجعلها معياراً ومقياساً لأفعال الباري جلّ وعلا ، فإذا جعلنا مقياساً ومعياراً لأفعال الله سبحانه فإن ذلك يعتبر تحديداً وتقييداً لإرادة الله ولمشيئته ، ولا يمكننا أن نفرض قانوناً ثم نجعل هذا القانون حاكماً حتى على أفعال الله

سبحانه ، كل القوانين جزء من مخلوقاته ومحكومة له سبحانه وهو حاكمها المطلق ، وكل فرض يتضمن تبعية الإرادة الإلهية فإنه مخالف لصفات الله تعالى من علو وقدرة مطلقة . وليس معنى كونه عادلاً أنه يتبع قوانين سابقة هي قوانين العدل ، ولكن معنى ذلك أنه سر منشأ العدل ، فكل ما يفعله فهو عدل ، وليس كل ما هو عدل فهو يفعله . فالعدل والظلم متأخران ومنتزعان من فعل الله سبحانه . فالعدل ليس مقياساً لفعل الله ، ولكن فعل الله هو مقياس العدل : « كل ما يفعله خسرو فهو حلو » .

أما المعتزلة فقد ناصروا العدل وقالوا : إن العدل له حقيقة مستقلة ولما كان الله سبحانه حكيماً وعادلاً فهو ينجز أفعاله حسب معيار العدل . فلو نظرنا إلى ذات الأفعال بغض النظر عن أنها قد تعلقت بها إرادة الله التكوينية أو التشريعية لوجدنا بعض الأفعال بذاتها تختلف عن بعضها الاخر ، بعض الافعال بذاتها تتّصف بالعدل مثل مكافأة عاملي الخير ، وبعضها بذاتها تتّصف بالظلم مثل معاقبة فاعلي الخير ، ولما كانت الأفعال بذاتها تختلف مع بعضها وكان الله جلّ وعلا خيراً مطلقاً وكمالاً مطلقاً وحكمة مطلقة وعدلا مطلقاً فإنه يجعل أفعاله حسب معيار العدل ، ويصبها في قالبه .

الحسن والقبح الذاتيان :

وهنا تطفو على السطح مسألة أخرى هي امتداد لموضوع العدل وتلك هي مسألة « الحسن والقبح الذاتيين » للأفعال . ألا توجد للأفعال بذاتها صفة الحسن أو صفة القبح ؟ وهل الصدق والأمانة والإحسان وأمثالها حسنة بذاتها ومما يجب فعلها وهل الكذب والخيانة والبخل وأمثالها قبيحة بذاتها ومما يجب الامتناع عنها ؟ .

والصفات من قبيل الجمال واللياقة أهي صفات واقعية للأشياء وذاتية لها

بحيث أن كل فعل بقطع النظر عن فاعله وشروطه الخارجية أحياناً يملك هذه الصفات ويفقد أضدادها ؟ أم هذه صفات اعتبارية توجد عندما يتم التصالح والاتفاق عليها وتنعدم عندما يسحب هذا الاتفاق منها ؟

المستقلات العقلية :

كان حديثنا عن الصفات الذاتية للأفعال وهنا نتساءل : هل يستقل العقل باكتشاف هذه الصفات ؟ أي أيستغني العقل في إدراكه لحسن الأشياء وقبحها عن المعين والدليل بل هو قادر بنفسه على القيام بتلك المهمة ؟ أم أنه لا يستطيع إدراك ذلك إلا بمساعدة الشرع ؟ ولهذا السبب أطلق على « الحسن والقبح الذاتيين » اسم « الحسن والقبح العقليين » .

فالمعتزلة تشدّدوا في مناصرة القضية القائلة بأن العقل يستطيع مستقلاً إدراك ما في ذات الأفعال من حسن وقبح وطرحوا مسألة « المستقلات العقلية » ، وأعلنوا أننا ندرك بالبداهة أن الأفعال بذاتها تتفاوت حسناً وقبحاً وأن عقلنا مع غض النظر عن إرشاد الشارع له يستطيع أن يحيط بهذه الحقائق المسلمة علماً .

أما الأشاعرة فباعتبارهم قد أنكروا كون الأفعال بذاتها تملك صفة قبلية لهذا فإنهم ينفون أيضاً كون هذه الأفعال حسنة أو قبيحة بذاتها ، وتبعاً لهذا فإنهم أنكروا قدرة العقل على إدراك ما فيها من حسن وقبح ذاتيين. وزعموا أنّ الحسن والقبح أمور نسبية وتابعة لشروط زمانية ومكانية خاصة ومتأثرة بسلسلة من التقاليد والتلقينات ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رأوا أن العقل لا يستقل في إدراك الحسن والقبح بل يستعين لتعيين أي واحد منهما بالشرع .

فالأشاعرة أنكروا استقلال العقل بالإدراك ، وتبعاً لذلك فإنهم أنكروا

« المستقلات العقلية » وهاجموا عقيدة المعتزلة القائلة بأن العقل البشري قادر بمفرده من دون حاجة إلى إرشاد الشارع على إدراك ما يجب وما لا يجب ، وزعموا أن الأسئلة الآتية : ما هو العدل ؟ ما هو الظلم ؟ ما هو الخير ؟ ما هو الشر ؟ هذه الأسئلة كلها لا بد من أخذ أجوبتها من لسان الشارع ، ولا بد لنا في هذه الأمور أن نتبع « السنة الإسلامية » ونسلّم بها ولهذا فقد أُطلق عليهم « أهل السنة » أو « أهل الحديث » . وبهذا الاسم فقد كسب هؤلاء « قاعدة اجتماعية » ضخمة في أوساط الناس . فالاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة والذي كان أساسه قبول أو رفض المستقلات العقلية ، تلقّاه عامة الناس على أنه اختلاف أساسه قبول أو رفض « السنّة » أو « الحديث » ، أو بصورة تعارض « العقل » مع « السنة » ، فقويت القاعدة الاجتماعية للأشاعرة وامتدت ، وضعفت القاعدة الاجتماعية للمعتزلة وانكمشت .

وفي الحقيقة لم يكن المعتزلة غير مبالين بـ « السنة » وإنما الأشاعرة باختيارهم هذا الاسم « أهل الحديث » قد أغرقوا المعتزلة ـ وهي الفئة المعارضة لهم ـ في الظلام ، وقد ساهم هذا في هزيمة المعتزلة في أوائل القرن الثالث عند عامة الناس ، ولم يقتصر هذا التصور الخاطىء للمعتزلة على عامة الناس بل تعداهم إلى بعض المستشرقين الذين أطلقوا على المعتزلة اسم « المفكرين الرافضين للسنة » ، بوعي من هؤلاء المستشرقين أم بدون وعي . أما المطلعون فيعلمون أن اختلاف المعتزلة والأشاعرة لم يكن في قضية الارتباط أو عدمه بالإسلام ، فلقد كان المعتزلة في العمل للإسلام وإقامة ركائزه أحرق قلباً وأقوى ارتباطاً وأعمق تضحية .

وقد تعوّدت النهضات الفكرية مهما كانت متكاملة وخالصة من الشوائب أن تتلقى صدمات واتهامات مؤلمة في أوساط العامة من أولئك المتظاهرين بالعبادة والتسليم وهم في الحقيقة فارغون من الصفاء العلوي والإخلاص في النية .

وصحيح أن الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة قد بدأ في مورد استقلال العقل أو عدم استقلاله في المسائل المرتبطة بالعدل، أي في حسن الأفعال الذاتي وقبحها ولكنه امتد في النهاية إلى المسائل المرتبطة بالتوحيد ، فقال المعتزلة إن للعقل حق التدخل في مسائل التوحيد ، أما الأشاعرة فزعموا أنهم يتعبدون بظواهر الأحاديث ، وسوف نتناول هذا الموضوع بتفصيل أكبر فيما بعد .

الغرض والهدف في أفعال الله :

وهكذا نصل إلى الموضوع الرابع الذي هو من المواضيع الرئيسية في علم الكلام ، وناتج أيضاً من المواضيع السابقة ، وهذا الموضوع الجديد يتلخص في أن أفعال الباري سبحانه أهي معللة بأغراض وغايات أم لا ؟

ونحن متأكدون أن أفراد الإنسان يهدفون إلى « غرض » في أفعالهم التي يؤدونها ، فالإنسان في كل عمل له يوجد لديه « لأجل » . . . لماذا تدرس ؟ « لأجل » أن أكون متعلماً وقادراً . لماذا تعمل ؟ « لأجل » أن أكسب وأعيش . وهكذا يوجد لكل « لماذا » جواب . يتضمن «لأجل » . وهذه الكلمة « لأجل » تجعل لعمل الإنسان « معنى » . فكل فعل يملك هدفاً معقولاً أي أنه لمصلحة وخير يعدّ فعلاً ذا معنى . والفعل الفاقد للهدف كاللفظ الفاقد للمعنى وكالقشر الذي لا لب فيه . ثم إنه من الممكن أن يكون لكل « لأجل » وكل « معنى » بدوره « لأجل » أخرى و « معنى » آخر ، ولكنه في النهاية لا بد أن نصل إلى شيء هو الغاية والمعنى بصفة ذاتية أي أنه هو « الخير المطلق » كما يقول الحكماء .

فالإنسان على أية حال يملك في أعماله العقلية والمنطقية هدفاً وغرضاً ، ولديه في مقابل كل « لماذا » توجد « لأجل » ، وإذا افتقد الإنسان في أعماله

جواب « لماذا » وضيّع «لأجل » أصبح عمله لغواً وعبثاً وقشراً فارغاً من المضمون .

وقد أثبت الحكماء أن العبث الواقعي من المستحيل أن يتصف به عمل الإنسان وذلك بأن يكون خالياً من أيّ غرض ومن أية غاية ، فكل عبث في أعماله إنما هو نسبي بالقياس إلى غيره وليس عبثاً مطلقاً ، مثلاً إذا صدر من الإنسان فعل وكان مبعثه الشوق أو الإدراك الخيالي وكان يهدف إلى غاية تتناسب مع ذلك الشوق أو ذلك الإدراك فلأنه يفقد الغاية العقلائية نسمي ذلك العمل « عبثاً » . فهذا العمل بالنسبة إلى مبدئه الذي أوجده ليس عبثاً ولكنه بالقياس إلى مبدأ آخر مناسب ولائق يعتبر « عبثاً » .

والأمر المقابل « للعبث » إنما هو « الحكمة » ، فالفعل المتصف بالحكمة هو الذي لا يفتقد الغرض حتى على المستوى النسبي ، وبعبارة أوضح هو الفعل الذي يمتلك غرضاً معقولاً بالإضافة إلى أنه قد اختير حسب مقياس الأصلح والأرجح .

فاتصاف عمل الإنسان بالحكمة مرتبط ارتباطاً عضوياً بوجود غاية له على أن تكون تلك الغاية مورد قبول العقل وتشخيصه لها بأنها هي الأرجح والأصلح . فالإنسان الحكيم إذن أولاً : لا بد أن يكون له في عمله غرض وغاية ، وثانياً : لا بد أن يكون قد اختار تلك الغاية على أساس الأصلح والأرجح ، وثالثاً : للوصول إلى تلك الغاية فإنه يختار أفضل وأقصر وسيلة . وبعبارة أخرى لا يتصف الإنسانُ بالحكمة حتى يستكمل شرط المعرفة لاختيار أفضل الأهداف في ظل أنقى الشروط . وبعبارة ثالثة نقول : الإنسان الحكيم هو ذلك الذي قد أعدّ لكل « لماذا » قد تواجهه ، « لأجل » مقنعة سواء أكانت تلك الأسئلة متعلقة بالأهداف أم بالوسائل .

ـ لماذا فعلت هذا على ذلك النحو ؟

ـ لأجل الهدف الفلاني .

ـ ولماذا فضّلت ذلك الهدف ؟

ـ بدليل أن فيه تلكَ المزية .

ـ ولماذا استفدت من الوسيلة الكذائية دون غيرها ؟

ـ لأجل المرجّح الفلاني .

فكل فعل في حياة الإنسان لاّ يستطيع أن يجيب فيه عن السؤال بـ « لماذا » جواباً معقولاً وبأيّ مقدار فإنه يعتبر نقصاً في حكمة ووعي ذلك الإنسان .

هذا كله مع الإنسان .

أما بالنسبة إلى ذات الباري ـ جلّ وعلا ـ فكيف يكون الأمر ؟

أتكون أفعاله ـ مثل أفعال الإنسان ـ معللة بأغراض ؟ أتكون أفعاله ـ مثل أفعال الإنسان ـ فيها « لماذا » و « لأجل » وفيها أيضاً اختيار الأصلح والأرجح ؟ .

أم هذه كلها مختصة بالإنسان وتعميمها بحيث تشمل ذات الباري نوع من « تشبيه » أو « قياس » الخالق على المخلوق ؟

ذهب المعتزلة إلى أنّ الفعل الإلهي له غرض وغاية لأنه صادر من حكيم ، وقد ورد ذلك مكرراً في القرآن الكريم فهو سبحانه في أفعاله يهدف إلى غرض وهدف ، وعن طريق كمال علمه يختار أفضل الوسائل وأرجحها للوصول إلى ذلك الهدف .

أمّا الأشاعرة فقد أنكروا أن يكون لِلَّهِ سبحانه غرض في فعله ، أمّا صفة الحكمة الواردة في القرآن الكريم والمنسوبة إلى ذات الله فقد فسَّروها كما فسَّروا العدل فيما سبق ، أي أنهم قالوا : ما يفعله اللّهُ سبحانه فهو عين الحكمة وليس ما هو حكيم فإن الله يفعله .

وعلى هذا تكون أفعال الله سبحانه ـ حسب وجهة نظر المعتزلة ـ سلسلة من المصالح ، أما الأشاعرة فإنهم يهاجمون ذلك بشدة زاعمين أنّ الله سبحانه كما خلق وأبدع المخلوقات فإنه قد خلق هذه الأشياء التي تسمَّى بالمصلحة دون أن يكون هناك مخلوق واحد قد أوجد من أجل تلك المصلحة ، ودون أن تكون هناك رابطة تكوينية وذاتية أو علّية بين هذه الأشياء وتلك المصالح التي فرض وجودها .

تميز الصفوف :

بطرح مسألة « الحسن والقبح العقليين » ومسألة « كون أفعال الباري معلَّلة بأغراض » إلى جانب المسألتين السابقتين وهما مسألة « العدل » ومسألة « الجبر والاختيار » ـ بطرح هذه كلها فقد تميّزت الفئات تماماً . فالمعتزلة ناصروا العدل والعقل والاختيار والحكمة ، أما الأشاعرة الذين حتى ذلك الوقت كانوا يسمون بـ « أهل السنة » أو « أهل الحديث » فقد عارضوا المعتزلة بشدة ووقفوا ضد طريقة تفكيرهم .

وقد عرف المعتزلة بـ « العدلية » ولم تكن هذه الحكمة لتشير إلى العدل المعتزلي فحسب ، وإنما كانت تشير ـ بالإضافة إلى ذلك ـ إلى اختيار الحسن والقبح العقليين واختيار الإنسان وتعليل أفعال الباري بأغراض أيضاً .

العدل أم التوحيد ؟

الملاحظة الدقيقة التي كان يأخذها الأشاعرة على المعتزلة ولم يكن لهؤلاء جواب صحيح عليها هي : إن أصل العدل (بمفهومه الشامل للاختيار والحسن والقبح العقليين وتعليل أفعال الباري بأغراض) لا ينسجم مع التوحيد في أفعال الباري ولعله متضاد مع توحيد ذات الله . لهذا كان اختيار المعتزلة نوعاً من أنواع « التفويض » . أي أن اختيار المعتزلة الذي يقتضي « التفويض » يقتضي أيضاً سلب الاختيار عن ذات الحق جلّ وعلا ويتعارض مع توحيد أفعاله تعالى الثابت بالبرهان العقلي والوارد في مختلف آيات القرآن الكريم . كيف يمكننا بعذر تنزيه الله سبحانه من نسبة الأفعال القبيحة ـ من وجهة نظرنا ـ إليه أن نجعل له شريكاً في الفاعلية ؟ .

فنحن بمقدار ما ننسب إلى الإنسان من فاعلية مستقلة عن فاعلية الله نكون قد أشركنا في فاعلية الله الثابتة له عقلاً وبنصوص القرآن الكريم :

﴿ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴾[1] .

إن الحكمة والمصلحة التي يفترضها المعتزلة في أفعال الله تتنافى مع توحيد ذاته وغناها ونزاهتها عن أن تكون معلولة لعلة ، لذا فإن الإنسان إذا كان يؤدي أعماله من أجل غايات وأهداف فإنه يقع ـ في الحقيقة ـ تحت تأثير تلك الغايات والأهداف ، أليست العلة الغائية علّة للعلة الفاعلية ، أي أن العلة الغائية توجب فاعلية الفاعل ، وإذا لم توجد العلة الغائية ، فإن الفاعل لن يكون فاعلاً ؟ والإنسان عندما يهدف في أفعاله إلى غرض وغاية فإن ذلك الهدف ـ في الواقع ـ يحكم عليه ويجبره ، أمّا ذات الله سبحانه فإنها منزهة عن

---

(١) الاسراء ـ ١١١ .

كل لون من ألوان الجبر ومنزهة عن أن تكون محكومة لأيّ شيء مهما كانت جبرية الغرض والهدف حاكمة على غيرها .

فالأشاعرة قد زعموا أنّ مسألة الحسن والقبح الذاتيين العقليين والحكم بأن أفعال الله سبحانه لا بد أن تجيء على معيار ذلك الحسن والقبح ، هذه كلها نوع من أنواع تعيين الوظيفة لله سبحانه وكأننا قلنا إن الله مجبور على أن يؤدي « أفعاله » في « إطار » يعيّنه له عقلنا البشري ، والإرادة المطلقة لله ومشيئته الحقة تأبى هذا التحديد وترفض هذا التعيين .

ويتلخص مما سبق أن الأشاعرة يرون ما يسميه المعتزلة عدلاً أو عقلاً أو اختياراً أو استطاعة أو حكمة ومصلحة إنما هو قياس للخالق على ما وجدنا عليه المخلوق ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذا ينافي التوحيد الذاتي وتوحيد الأفعال لذات الحق جلّ وعلا .

أما المعتزلة فقد اعتبروا عقائد الأشاعرة منافية لأصل « التنزيه » الوارد في القرآن الكريم مرات عديدة . وقالوا إنه يلزم من عقائد الأشاعرة أن ننسب إلى ذات الله أموراً هي منزهة عنها ، والقرآن الكريم يصرح بتنزيهها عنها ، من قبيل الظلم والعبث والفحشاء . وقالوا لو لم يكن في البين عدل ولا اختيار فلا بد حينئذ أن نعتبر الله « ظالماً » حيث خلق العباد مضطرين ومجبورين ثم يكلفهم ؛ وهذه المخلوقات المجبورة التي لا تملك اختيار نفسها يعاقبها حين تذنب ، ولما كان كل فعل حين يؤديه العبد ليس في الواقع هو الفاعل له بل الله هو الذي يفعل من خلال الإنسان ، فعندما يفعل الإنسان شيئا قبيحا وفاحشا فإنه في الحقيقة لم يفعله الإنسان ، وإنما فعله الله ، ولما كان فعل الله ـ حسب عقيدة الأشاعرة ـ خالياً من كل غرض وغاية ، فإن الله إذن قد فعل فعلاً عابثاً لا عائد منه ولا فائدة فيه .

فثبت على هذا أنه يلزم من عقائد الأشاعرة أشياء من قبيل نسبة العبث والظلم والفحشاء إلى الله ، وقد نُزِّه عنها سبحانه بنصوص القرآن الكريم وبالبرهان العقلي .

فكل من مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة كان يتمتع بنقطة قوة ، ولكنه مصاب أيضاً بنقطة ضعف ، ونقطة قوة كل منهما تكمن في الإشكالات التي يوردها على المذهب المخالف . ونقطة ضعف كل منهما تظهر حين يحاول أن يجعل مذهبه مذهباً متكاملاً ويدافع عنه .

فأتباع كل مذهب حاولوا إثبات صحة واستقامة مذهبهم في الوقت الذي حاولوا فيه إسقاط المذهب المخالف ، دون أن يوفقوا توفيقاً تاماً في الدفاع عن مذهبهم والخروج من عهدة الإشكالات الموجهة إليهم . إنَّ أتباع كل مذهب عرفوا بصورة جيدة ودقيقة نقاط الضعف في المذهب الآخر وهاجموها بشدة .

يقال إنَّ : « غيلان الدمشقي » الذي كان تابعاً لعقيدة الاختيار جاء يوماً إلى « ربيعة الرأي » الذي كان منكراً للاختيار ووقف على رأسه . وقال : « أنت الذي يزعم أنَّ الله يُحبُّ أن يُعصى » أي أنَّه يلزم من عقيدتك الجبرية أن تكون معاصي الخلق بإرادة الله ، والله نفسه يريد ويحب من الخلق أن يعصوه . وبدون أن يتجه ربيعة الرأي إلى الدفاع عن عقيدته اتجه إلى مهاجمة نقطة الضعف التي في عقيدة غيلان الدمشقي وقال : « أنت الذي يزعم أن الله يعصى قهراً » . أي أنَّ الله يريد شيئاً والإنسان يريد شيئاً آخر ثم تصبح إرادة الله مقهورة وتابعة لإرادة الإنسان .

وكان القاضي عبد الجبار المعتزلي جالساً يوماً في مجلس الصاحب بن عباد فدخل عليهم أبو إسحاق الإسفراييني ، وكان أبو إسحاق جبرياً على خلاف مذهب القاضي عبد الجبار الذي كان نصير الاختيار ، فبمجرد أن وقعت

عين القاضي على أبي إسحاق صاح منادياً : « سبحان من تنزه عن الفحشاء » ، كناية عن أنك يا أبا إسحاق تنسب كل الأشياء ومن جملتها الفحشاء إلى ذات الله .

ومن دون أن يدافع أبو إسحاق عن عقيدته ردّ قائلاً : « سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء » ، كناية عن أنك أيها القاضي عبد الجبار بإيمانك بعقيدة « التفويض » فإنك تجعل لله شريكاً في أفعاله حين تقول إنَّ الإنسان مستقل في أفعاله وليست له حاجة إلى الله .

والمعتزلة يطلقون على أنفسهم « أهل التوحيد » و « أهل العدل » ، ويقصدون بذلك توحيد صفات الله ، أي أن صفات الله ليست مغايرة لذات الله بل هي عين ذاته ، بينما كان الأشاعرة يرون أن صفاته مغايرة لذاته مثل العلم والقدرة والحياة فإن كل واحد منها له حقيقة مغايرة لذات الله وإن كل هذه الصفات قديمة مثل ذاته .

وقد اعتبر المعتزلة عقيدة الأشاعرة في باب صفات الباري عز وجل لوناً من ألوان الشرك ، وذلك أن قول الأشاعرة بأن صفات الله مغايرة لذاته وأنها جميعاً قديمة مثل ذاته ، هذا القول يلزم منه الاعتراف بسلسلة من الأشياء القديمة ، ومعنى القدم أنها غير مخلوقة ولا معلولة وأنها غنية بذاتها ، إذن معنى عقيدة الأشاعرة تلك . . أن هناك أشياء قديمة وغنية بذاتها بعدد صفات الله ، ومعنى ذلك وجود عدة آلهة بعدد صفات الله ، ولكن المعتزلة أنفسهم لما كانوا يعتقدون بأن صفات الله غير مغايرة لذاته فإنه لا يلزم من ذلك إلا وجود قديم واحد ، ولهذا السبب فقد أطلق المعتزلة على أنفسهم اسم « أهل العدل والتوحيد » ويقصدون بذلك توحيد صفات الله مع ذاته .

أما في باب توحيد الأفعال فقد تخاذل فرس المعتزلة وقام الأشاعرة منادين

بتوحيد الأفعال وأطلقوا على أنفسهم اسم « أهل التوحيد في الأفعال » .

وفي الحقيقة فإن المعتزلة في الوقت الذي أوردوا فيه إشكالات موجهة إلى الأشاعرة في موضوع توحيد الصفات فإنهم قد تعثروا في بعض نقاط ذلك الموضوع نفسه ، ومع أن المعتزلة لم يقولوا بمغايرة الصفات للذات ولكنهم لم يجيدوا إثبات عينية الصفات مع الذات ، وطرحوا مسألة نيابة الذات عن الصفات ، وتعدّ هذه نقطة ضعف كبرى في مذهب المعتزلة .

أما الأشاعرة فبالإضافة إلى نقاط الضعف التي كانوا يعانون منها وقد سبق لنا عرضها وهي مسائل العدل والعقل والاختيار والحكمة فإنهم واجهوا مسألة التوحيد بحساسية فائقة وأظهروا عدم قدرة أيضاً في معالجتها . فقد أُجبر الأشاعرة بعذر توحيد الأفعال الإلٰهية على إنكار النظام الذاتي للأسباب والمسببات واعتبروا كل شيء منبعثاً بصورة مباشرة من الإرادة الإلٰهية دون وساطة أي شرط وأي وسيط . وأهل الخبرة يعلمون أن عقيدة كهذه تتعارض مع بساطة وعلو وشموخ الذات الإلٰهية المقدسة .

فكل من المذهبين وجد نفسه حائراً بين اختيار العدل أو اختيار التوحيد الفعلي . فالمعتزلة اختاروا العدل وضحوا بالتوحيد الفعلي . واختار الأشاعرة العكس فقدموا العدل فداءً للتوحيد الفعلي . وفي الحقيقة فإنه لا المعتزلة استطاعوا أن يعالجوا مسألة العدل بصورة صحيحة ، ولا الأشاعرة استطاعوا أن يصلوا إلى عمق التوحيد الفعلي .

ومهما كانت موارد الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة كثيرة فإنها يمكن حصرها في مسألتين رئيسيتين هما : التوحيد، العدل . فالبحث الكلامي الذي مر سابقاً بدأ بمسألة العدل ثم امتد إلى مسألة التوحيد ، والتوحيد له مراتب : توحيد الذات ، توحيد الصفات ، توحيد الأفعال ، والتوحيد في العبادة .

ففي موضوع توحيد الذات لا يوجد اختلاف بين المسلمين ومعنى ذلك

توحيد الذات المقدسة في المرتبة الذاتية وأنها ليس لها مثل ولا نظير « ليس كمثله شيء » ، فلا يوجد شيء في مرتبة ذاته سبحانه ، كل شيء مخلوق منه ومحتاج إليه ، وهو خالق كل شيء وغني بالذات ، أما في موضوع توحيد الصفات فقد وقع الاختلاف ، فأنكر الأشاعرة التوحيد فيها وناصروا التكثير . وفي موضوع التوحيد الفعلي انعكس الأمر فمال الأشاعرة نحو التوحيد فيه واختار المعتزلة التكثير .

أمّا في موضوع التوحيد في العبادة فلم يحدث بين المسلمين أي اختلاف أيضاً فلم يدّع أحد التكثير . واعتقد بعض العلماء المسلمين وعلى رأسهم « ابن تيمية » الشامي الحنبلي أن كثيراً من عقائد المسلمين وأعمالهم الجارية في حياتهم تتنافى مع التوحيد في العبادة مثل الاعتقاد بالشفاعة أو التوسل بالأولياء وأدت هذه الأفكار إلى إيجاد « المذهب الوهّابي » فيما بعد .

تأثير « الكلام الإسلامي في الفلسفة الإسلامية » :

لم تصل بحوث علم الكلام إلى نتيجة نهائية ولكنها أمدّت الفلاسفة الإسلاميين بمدد وافر في المسائل الإلّهية . وقد افتتحت الفلسفة الإسلامية ميادين جديدة في مسائل الإلّهيات بالمعنى الأخص وازدادت الفجوة اتساعاً بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية وقد حدث ذلك كله بفضل علم الكلام الإسلامي ، وقد افتتح علماء الكلام آفاقاً جديدة وطرحوا مسائل ذات أهمية فائقة ، ومع أنهم لم يتموا معالجتها والخلاص من عهدتها ولكنهم قد وضعوها على عاتق الفلاسفة المسلمين .

وبالإضافة إلى أن المتكلمين قد طرحوا سلسلة من المسائل وافتتحوا أبواباً أمام عيون الفلاسفة فإنهم قد أسدوا خدمة إلى النتائج العقلية أيضاً ، وذلك أنهم لم يقفوا موقف التسليم أمام الأفكار اليونانية بل عارضوها ومحصوا

الفلسفة القديمة فكتبوا فيها وردوا عليها ، ففتحوا أبواب الشك على مصاريعها وهبّت رياح التردد على الأفكار الفلسفية واصطدمت عقائد المتكلمين مع آراء الفلاسفة وقد سعى الفلاسفة بما يملكون من قوةالعقل للخروج من ذلك الطريق المسدود ، فأوجد ذلك حركة خاصة مثمرة في إلٰهيات الفلسفة الإسلامية . وخلال هذا السعي المجهد كسبنا جولات قيمة في ميادين جديدة .

المذهب العقلي الشيعي :

يعتبر المذهب الكلامي والفلسفي الشيعي جالباً للنظر في هـذا المضمار . فالمذهبان السابق ذكرهما ، وهما مذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة مرتبطان بالعالم السني . أما الشيعة فكما أنهم قد استقلوا في فروع الأحكام فكذلك هم مستقلون تماماً في أصولها وفي المسائل الكلامية والفلسفية ، أي في باب المعارف الإسلامية .

ففي المذهب الكلامي والفلسفي الشيعي عولجت مسائل العدلوالتوحيد بصورة أعمق ، وفي المسائل الأربعة المشهورة وهي العدل والعقل والاختيار والحكمة ناصر الشيعة مذهب المعتزلة ولهذا فهم يعتبرون جزءاً من « العدلية » أي من القائلين بالعدل الإلٓهي . ولكن المذهب الشيعي أعطى مفهوماً لهذه الأربعة يتفاوت مع مفهومها عند المعتزلة ، فالشيعة مثلاً في مسألة الاختيار لم يفسروه بصورة « التفويض » المطلق للإنسان حيث يعد هذا سلباً للاختيار عن ذات الحق ونوعاً من تأليه الإنسان وإشراكاً له في وظائف الإلٓه ، بل فُسرٍّ الاختيار ولأول مرة من قبل الأئمة الأطهار الذين يعتبرون الملهمين لهذا المذهب بأنه : « أمر بين الأمرين » .

وقد أيد المذهب الشيعي أصل العدل بمفهومه الجامع دون أن يخدش في التوحيد الفعلي أو التوحيد الذاتي ، فالعدل قد استقر في مكانه الصحيح

إلى جانب التوحيد ، وقد قيل بحق : « العدل والتوحيد علويان والجبر والتشبيه أمويان » . وقد أثبت هذا المذهب أصالة العدل وحرمة العقل والشخصية الحرة المختارة للإنسان ، والنظام الحكيم للعالم دون أن يخل ـ قيد أنملة ـ بمبدأ التوحيد الذاتي أو الفعلي ، فأقر المذهب اختيار الإنسان دون أن يجعله شريكاً في « الملك الإلٰهي » ودون أن يجعل الإرادة الإلٰهية مقهورة ومغلوبة للإرادة الإنسانية ، واعترف المذهب بالقضاء والقدر الإلٰهي دون أن يحوّل الإنسان إلى آلة مسيّرة تجاه هذا القضاء والقدر الإلٰهي .

وفي المذهب الكلامي الشيعي عولجت المسائل المرتبطة بالتوحيد بصورة تؤدي إلى التوحيد فعلاً . ففي مجال توحيد أو تكثير الصفات اختار الشيعة توحيد الصفات فوافقوا المعتزلة في ذلك وعارضوا عقيدة الأشاعرة ، مع وجود تفاوت بين المعتزلة الذين نفوا الصفات واضطروا لإنابة الذات مكان الصفات ، بينما الشيعة يقولون باتحاد الصفات مع الذات وعينية الذات مع الصفات ويعتبر هذا من أعمق المعارف الإلٰهية . وفي باب توحيد الأفعال أيّدوا الأشاعرة دون أن يضطروا إلى ما آل إليه أمر الأشاعرة من إنكار نظام العلل والمعلولات ، والأسباب والمسببات ، وأوضح المذهب الكلامي الشيعي موضوع توحيد الذات والصفات والأفعال بصورة رائعة لم يسبق لها مثيل في العالم[1] .

وأوضحنا في مقدمة الجزء الخامس من كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة » ما استلهمه الحكماء الإلٰهيون المسلمون من المعارف القرآنية

---

(١) أوضحنا هذا الموضوع بصورة مفصّلة في كتابنا « في رحاب نهج البلاغة » باب التوحيد ، وفي كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة » الجزء الخامس . أما في كتابنا « الإنسان والمصير » فقد تناولنا علاقة القضاء والقدر بحرية واختيار الإنسان .

« المؤلف »

والمصادر الإسلامية الأخرى أعم من الحديث والخطب والأدعية ، ولا نجد هنا داعياً لتوضيح أكثر .

ووفق الحكماء المسلمون في موضوع الإلٰهيات بالمعنى الأخص أن يبنوا قواعد راسخة وذلك بفضل الأصول السليمة للبرهان من جهة ، وفضل الاستلهام من المعارف الإسلامية من جهة أخرى . وفسّر الحكماء المسلمون العدل بحيث يتضمن حقيقة واقعية دون أن يستلزم ذلك كون الذات الإلٰهية محكومة لنوع من الجبر وتابعة لقانون سابق حتى يخدش ذلك « السيطرة » المطلقة الثابتة لذات الباري جلّ وعلا . أمّا الحسن والقبح العقليان فقد فسرا أيضاً بحيث يخرجان عن دائرة المعلومات النظرية التي تنحصر قيمتها في مقدار كشفها عن الحقيقة ، ثم جعلا جزءاً من الأفكار الضرورية العملية الاعتبارية ، وبهذا فهي لا تصلح لتكون معياراً ومقياساً لأفعال الباري . ولم يستفد الحكماء أبداً ـ على خلاف المتكلمين ـ من هذه المفاهيم في باب المعارف الإلٰهية .

أمّا مسألة الغاية والغرض فإنها قسمت أيضاً إلى غاية الفعل وغاية الفاعل ، ويصبح مفهوم الحكمة في حق الباري تعالى مساوياً لمفهوم العناية وإيصال الأشياء إلى غايتها ، وبهذا يتضح التكليف ههنا . وقال الحكماء إن كل فعل له غاية ، وغاية الكل أو غاية الغايات هي الذات الإلٰهية المقدسة . فكل الأشياء صادرة منه وعائدة إليه : ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾ (النجم ـ ٤٢) .

ومن المعلوم أنَّ كل مبحث من هذه المباحث يمتلك أرضية عريضة من الأفكار لا يمكننا في هذا المجال المحدود استعراضها بصورة أكثر مما فعلنا .

طرح أصل العدل في الحوزة الفقهية :

يحسن بنا أن لا نقتصر على تناول مسألة « العدل » في العالم الإسلامي من وجهة نظر المتكلمين فقط ، بل نتناولها أيضاً في إطار الفقه الإسلامي .

فقد أسس المجتمع الإسلامي في بداية تشكيله على ركيزتين هما الكتاب والسنة . واستمد هذا المجتمع قوانينه ومقرراته العبادية والتجارية والمدنية والجزائية والسياسية من ذلك المنبع الإلهي ، فأينما كان الحكم في أية حادثة وارداً في القرآن الكريم بصورة صريحة أو مبيناً في السنة القطعيةالمنتهية إلى شخص النبي الأكرم (ص) أو الأئمة المعصومين من وجهة النظر الشيعية ، فإن التكليف حينئذ واضح لا غبار عليه . أما إذا لم تكن هناك آية صريحة ولا سنة قطعية فاللجوء عندئذ يكون للاجتهاد والاستنباط .

أما متى بدأ الاجتهاد وكيف حدثت التحولات فيه عند أهل السنة وما هي التطورات التي لحقته عند أهل الشيعة ؟ فذلك بحث موسع ليس هنا محل الخوض فيه . ولكن الذي لا شك فيه ابتداء ذلك المجهود منذ زمان النبي (ص) وعلى الأقل في الأحداث المقارنة لأيام وفاته . ومسألة ما إذا كان ذلك الاجتهاد الوليد سليماً وصحيحاً أم لم يكن ؟ فهي مسألة أخرى قد أشرنا إليها في مكان آخر[1] .

ثم تطور علم الفقه الإسلامي وتكامل بسرعة كالعلوم الأخرى ، وقد وجدت فيه أساليب مختلفة ، فعند أهل السنة وجدت طريقتان فقهيتان هما اولاً : طريقة أهل الحديث التي سادت بين فقهاء المدينة المنورة ،

---

(١) في النشرة السنوية لمدرسة التشيع الصادر في قم سنة ١٣٤٠ هـ . نشرت مقالا بعنوان « أصل الاجتهاد في الإسلام » تناولت فيه تاريخ ذلك العمل الجبار فمن يحب التوسع فليرجع إلى ذلك المقال .

« المؤلف »

وثانياً : طريقة أهل الرأي والقياس التي شاعت بين فقهاء العراق .

ولم تكن طريقة أهل الحديث سوى الرجوع في المسائل أولا إلى القرآن الكريم فإن لم يوجد لها حكم في القرآن عرّجوا على الأحاديث الواردة عن الرسول (ص) ، فإذا اختلفت الأحاديث رجّحوا بعضها على بعض بالنظر إلى سندها ، وأما إذا لم يوجد حكمها في الحديث أيضاً أو لم يوجد مرجح لبعض الأحاديث المختلفة على بعضٍ فإنهم يرجعون إلى أقوال وفتاوى الصحابة ، وإذا لم يعثروا على ذلك أيضاً فإنهم يجهدون أنفسهم ليفهموا شيئاً عنها من خلال النصوص المتوفرة ، وقليلاً ما يتفق لجوؤهم إلى الرأي والقياس .

أما طريقة أهل القياس فكانت مغايرة لتلك ، لأنهم عندما يفتقدون الدليل من القرآن أو السنة القطعية لا يعتمدون على أحاديث الآحاد لكونها موضوعة أو محرّفة حسب دعواهم ، ويعتقدون أن الفقيه من كثرة ممارسته للمقررات القطعية الإسلامية ينفذ إلى روح القانون الإسلامي ، وعن طريق هذا النفاذ يستطيع معرفة حكم المسألة المطروحة من مشابهاتها القطعية .

فأهل الرأي والقياس إذن كانوا يعتقدون بأن « العدالة » و« المصلحة » دليل مضمون النتائج للفقيه . ولا بد للفقيه من التفكير حسب ما تقتضيه « العدالة » وتفرضه « المصلحة » ، وبناء على ذلك وجدت اصطلاحات من قبيل « الاستحسان » و« الاستصلاح » .

نزاع أهل الحديث مع أهل القياس :

عدّ أهل الحديث طريقة أهل القياس لوناً من ألوان الإفراط في الاعتماد على العقل ، وتقصيراً في جانب الحديث ، وبعبارة أخرى : اعتبروا هذه الطريقة نوعاً من النظر السطحي في كشف المصالح الواقعية . وقالوا إن عمل الشارع هو جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات ، ويتخيل ذوو العقول الساذجة

أنهم يستطيعون النفوذ إلى روح الأحكام الشرعية . أما أهل القياس فقابلوهم بالمثل واتهموهم بالتحجر والجمود .

وتوجد قاعدة في علم أصول الفقه تسمى بـ « قاعدة الملازمة » أي الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع ، وعبروا عنها بقولهم : « كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع وكل ما يحكم به الشرع يحكم به العقل » . والمقصود منها أننا إذا اكتشفنا في مكان « مصلحة » أو « مفسدة » قطعية ، فبالدليل « اللمّي » أي من طريق الاستدلال بالعلّة على المعلول ، نحكم بأن الشرع الاسلامي قد فرض هنا حكماً يدور مع استيفاء تلك المصلحة أو دفع تلك المفسدة إذا لم نجد حكماً نقلياً يعيّن لنا التكليف . وكلما وجدنا حكماً وجوبياً أو تحريمياً أو استحبابياً أو حكماً بالكراهة فبالدليل « الأنّي » أي من طريق الاستدلال بالمعلول على العلة نكتشف أن هناك مصلحة أو مفسدة مهما كان عقلنا غير واع بما في ذلك الفعل من مصلحة أو مفسدة .

فمن وجهة نظر الفقهاء المسلمين وخاصة أهل الرأي والقياس يوجد تطابق كامل بين الشرع والعقل ، ولا تعتبر الأحكام الإسلامية رموزاً ولا مجهولات معمّاة غير قابلة للفهم ، وليست هي تعبدية محضة تطاع دون بحث ، وإنما العقل له دور في فهمها واستنباطها .

هؤلاء العلماء أدخلوا مسألة الحسن والقبح العقليين - التي مرت والمعتبرة من مباحث علم الكلام - أدخلوها في علم أصول الفقه ، وأعطوا هذا الحسن وذلك القبح عناوين جديدة هي « المناطات » و« الملاكات » للأحكام ، وقالوا إن العقل يدرك في موضوع المناطات والملاكات بشكل أوضح من أي شيء مسائل حسن العدالة وقبح الظلم والعدوان ، وعلى هذا فقد اعتبروا العدل والظلم معياراً للفقه الإسلامي .

وعدّ أهل الحديث مصادر الفقه في الإسلام ثلاثة : هي الكتاب (القرآن)

والسنة والإجماع ، أما أهل الرأي والقياس فعدوها أربعة هي الثلاثة الماضية مع إضافة الرأي والقياس .

واندفع أهل الحديث ينتقدون أهل الرأي والقياس ذاكرين في سلسلة من الأمثلة أن الاعتماد على الرأي والقياس في الأحكام الشرعية يقود إلى الانحراف والاشتباه .

وفي المقابل اتهم أهل الرأي والقياس أصحاب الحديث بأنهم يعتمدون على مجموعة من الأحاديث المنقولة التي لم يُتحقق من صحتها .

الأسلوب الفقهي الشيعي :

وكما أن الكلام والفلسفة قد اتخذا طريقا مستقلا عند الشيعة فكذلك الفقه والاجتهاد عندهم فقد اتجّه اتجاها مستقلاً . فأيد الفقه الشيعي أصل تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الذاتية ، وكذلك قاعدة حكم العقل والشرع ، واحتفظ للعقل بحق الاجتهاد ، أما الرأي والقياس الذي هاجمه أهل الحديث واعتبروه من أخطاء أهل الرأي فقد اعتبره المذهب الشيعي خاطئاً أيضاً .

ولكن تخطئة الشيعة للقياس ليس لنفس السبب الذي احتج به أهل الحديث حيث قالوا ليس العقل حجة ولا دليلاً شرعياً في الأحكام ، وإنما لسببين آخرين هما : أولاً : الرأي والقياس عمل بالظن وليس عملاً بالعلم ومتّابعة للخيال وليس طاعة للعقل . ثانياً : يلزم من الرجوع إلى القياس والرأي أن تكون الأصول والكليات الإسلامية غير وافية ولا تامة وهذا ظلم للإسلام أو جهل به . صحيح أن المسائل الجزئية والفردية لم توضح أحكامها ، ولو أريد ذلك لما أمكن لأن الجزئيات غير متناهية ، ولكن الكليات الإسلامية نظمت بنحو نستطيع تطبيقها على الجزئيات غير المتناهية في الأوضاع المختلفة من حيث الشروط والزمان والمكان .

فليس واجب الفقيه أن يجمد على اللفظ وأن يطلب حكم كل جزئية من القرآن أو الحديث ، وليس واجبه أيضاً أنه حينما يفقد حكم مسألة فإنه يتخذ ذلك عذراً للسير في طريق الخيال والقياس ، وإنما واجبه « التفريع » ورد الفروع إلى أصولها فقط . وكل الأصول الإسلامية موجودة في الكتاب والسنة ولكنها تحتاج إلى « فن » ذلك الفن هو المسمى بـ « الاجتهاد » وهو التطبيق الواعي للكليات الإسلامية على مصاديقها المتغيرة .

ويوجد في كتاب الكافي باب عنوانه « لا توجد مسألة إلا ولها أصل من الكتاب أو السنة » .

وعليه فقد اعترف الفقه الإسلامي الشيعي بأصل العدل وأصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الذاتية وأصل الحسن والقبح العقليين وأصل حجية العقل . وأخيراً فقد احتل أصل « العدل » مكانه اللائق به في ذلك الفقه .

والفقه الشيعي فصل بين العقل والخيال ، بين البرهان العقلي والقياس الظني وهو التمثيل المنطقي ، واعتبر الفقه الشيعي مصادره أربعة هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل ، فمع أن هذا المذهب الفقهي لم يعتبر الرأي ولا القياس ولكنه اعترف بالعقل والبرهان .

أصل العدل في الوسط الاجتماعي والسياسي :

كل ما استعرضناه لحد الآن كان مرتبطاً بمسألة العدل كما تفاعلت في الميدان الفكري والعلمي الإسلامي ، أي كان بحثنا في كيفية دخول مسألة العدل الإلهي في النظام التكويني والتشريعي إلى العلوم الإسلامية منذ القرون الأولى بعد هجرة الرسول (ص) ، وكيف نالت تلك الأهمية الفائقة بحيث تسمى بها المعتقدون بها وأطلقوا على أنفسهم اسم « العدلية » واعتبروا العدل أصلا اعتقاديا يمتازون به من

سائر الفرق . وكذلك نحن الشيعة فعندما نعدّ أصولنا الاعتقادية الإسلامية نذكر « العدل » باعتباره أحد أصول ديننا .

كل هذا كان على المستوى العلمي ، وهناك ميدان آخر اقتحمته مسألة العدل منذ صدر الإسلام وهو الميدان الاجتماعي ، أي على المستوى التطبيقي للعدل عند عامة الناس .

ونحن نلاحظ أن من الأفكار البديهية للإنسان المسلم وجوب كون الإمام والزعيم عادلاً ، وكذلك القاضي وشاهد المحكمة وشاهد الطلاق أو الرجوع ، وإمام الجمعة والجماعة ، كل أولئك يشترط فيهم أن يكونوا عدولاً . ونحن نرى أن المسلم أحسّ بالمسؤولية دائما تجاه المناصب الحساسة التي لا بد أن تشغل من قبل العدول . وكانت كلمة الرسول الأكرم (ص) : « أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر » على كل لسان ، ونحن نعلم كيف خلقت هذه الجملة القصيرة ذلك الحماس وتلك الشهامة في صفوف المسلمين .

وتاريخ مسألة العدل من حيث التطبيق والتغلغل في المجتمع الإسلامي واسع سعة تخرجه عن موضوع كتابنا فنقتصر على اللمحات السابقة .

سر المنشأ الأصلي :

بعد أن وقف القارىء على تاريخ مسألة العدل علمياً وعملياً يبقى لديه سؤال واحد وهو لماذا تناول علم الكلام الإسلامي مسألة العدل قبل كل شيء ؟

لماذا طرحت مسألة العدل في الفقه الإسلامي قبل كل مسألة ؟

لماذا تصافح كلمة العدل الأُذن في عالم السياسة الإسلامي ؟

فطرح مسألة العدل على كل تلك الأصعدة لا بد أن يكون له سر منشأ خاص . فهل يوجد منشأ أصلي تعود إليه كل هذه الفروع وتتغذى منه ؟

إن الخيط الأساسي ـ من وجهة نظرنا ـ الذي يربط طرح مسألة العدل في المجتمع الإسلامي علميا وعمليا لا بد أن نبحث عنه بالدرجة الأولى في القرآن الكريم . إنَّ هذا الكتاب العظيم هو الذي بذر فكرة العدل في قلوب وأرواح الناس ثم سقاها ونمّاها فكرياً وفلسفياً وعملياً واجتماعياً . إنه هو القرآن الذي طرح مسألة العدل والظلم من حيث مظاهرها المختلفة : العدل التكويني ، العدل التشريعي ، العدل الأخلاقي ، العدل الاجتماعي .

والقرآن يصرّح بأن نظام الوجود مبني على أساس العدل والتوازن على أساس الاستحقاق والقابلية .

ونحن هنا لا نقصد إيراد الآيات التي تنفي صراحة الظلم عن الباري جلَّ وعلا ، ولا الآيات التي تعتبر الإبلاغ والبيان وإتمام الحجة من شؤون ذلك « الرب » العظيم ، حيث تكون محاسبة البشر بوجود هذه نوعاً من العدل ، وبدونها نوعاً من الظلم ، ولا الآيات التي تصرّح بأن أساس الخلقة هو الحق الملازم للعدل . وإنما نورد بعض الآيات التي تعتبر الفاعلية الإلٰهية والتدبير الإلٰهي قائماً على أساس العدل :

﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾[1].

أو أن العدل هو المعيار لله سبحانه في موضوع الخلقة :

﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴾[2] .

وعلق على هذه الآية الرسول الكريم (ص) بقوله :

« **بالعدل قامت السماوات والأرض** »[3] .

---

(١) آل عمران ـ الآية ١٨ .

(٢) الرحمن ـ الآية ٧ .

(٣) تفسير الصافي في ذيل هذه الآية .

واهتم القرآن الكريم اهتماماً استثنائياً بالعدل التشريعي ، أي مراعاة أصل العدل دائماً في النظام الاعتباري والتشريع القانوني . وقد صرّح ذلك الكتاب المعجز بأن الهدف من إرسال الأنبياء وبعثة الرسل إنّما هو قيام النظام البشري وإرساء الحياة الإنسانية على أساس العدل والقسط :

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[1] .

ومن البديهي أن تأسيس الأنظمة الاجتماعية على أساس العدل يتوقف على أن يكون النظام التشريعي والقانوني عادلا أولاً ، ثم نعمل به في مرحلة التنفيذ ثانياً .

وإضافة إلى ذلك فإن الأصل الكلي الذي نسبه القرآن إلى كل الأنبياء بخصوص النظام التشريعي ولا سيما في الشريعة الإسلامية هو : ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ﴾[2] وفي مكان آخر يقول : ﴿ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ ﴾[3] .

ويعتبر القرآن الكريم الإمامة والقيادة « عهداً إلٰهياً » ينبعث عنه النضال « ضد الظلم » و« التلاؤم مع العدل » .

ويقول القرآن الكريم في موضوع لياقة إبراهيم (ع) للإمامة والقيادة : ﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾[4] .

فعندما اختار الله إبراهيم إماماً ، استفهم إبراهيم هل تشمل هذه الموهبة

---

(١) الحديد ـ الآية ٢٥ .
(٢) الأعراف ـ الآية ٢٩ .
(٣) البقرة ـ الآية ٢٨٢ .
(٤) البقرة ـ الآية ١٢٤ .

الإلٰهية نسله ؟ فأجيب بأن الإمامة عهد إلٰهي والظالمون لا نصيب لهم فيه .

والقرآن الكريم يسمي الإنسان الأخلاقي بأنه « صاحب عدل » ، وفي عدة موارد وعند الحديث عن المرافعة والحكم وعمن يكون صالحا للاعتماد على قوله يذكر القرآن « صاحب العدل » ويقصد به من كان من حيث التربية الأخلاقية والروحية صالحا للاعتماد عليه : ﴿ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[1] .

أو يقول : ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[2] .

وبعد ترجمة الآثار اليونانية في العالم الإسلامي شاعت جملة أفلاطون القائلة : « إن العدالة تنحصر كلها في الفضائل الأخلاقية » . ولكن المسلمين قبل قرنين من ذلك الزمن كانوا قد سمعوا بمثل تلك الآيات البينات الماضيات .

وأكثر الآيات الوارد فيها ذكر العدل ترتبط بالعدل الاجتماعي وعدل الفئات أعم من الفئات العائلية والسياسية والقضائية والاجتماعية . وعثرت في هذا المجال على (١٦) آية .

وإذا دققنا النظر في القرآن وجدناه يدور حول محور واحد هو العدل من كل الأفكار القرآنية من التوحيد إلى المعاد ومن النبوة إلى الإمامة والزعامة ومن الآمال الفردية إلى الأهداف الاجتماعية . فالعدل في القرآن قرين التوحيد وركن المعاد وهدف تشريع النبوة وفلسفة الزعامة والإمامة ومعيار كمال الفرد ومقياس سلامة المجتمع .

والعدل القرآني عندما يتعلق بالتوحيد أو المعاد فإنه يعطي معنى خاصاً لنظرة

---

(١) المائدة ـ الآية ٩٥ .

(٢) الطلاق ـ الآية ٢ .

الإنسان إلى الوجود والعالم ، وبعبارة أخرى نقول : إنه نوع من « النظرة الكونية » .

ففي الموارد التي يتعلق فيها العدل بالنبوة أو التشريع والقانون فإنه يعتبر « معياراً » و« مقياساً » لمعرفة القانون ، وبعبارة أخرى يعد إعطاء مجال للعقل بعد الكتاب والسنة ليكون منبعاً للفقه والاستنباط . أما في الموارد التي يتعلق فيها بالإمامة والقيادة فإنه يعد نوعاً من « اللياقة » . وفي الموارد الأخلاقية يعتبر « أملا إنسانياً » . وفي المجالات الاجتماعية يعد « مسؤولية » .

كيف يمكن أن تكون مسألة قد أوليت كل هذا الاهتمام في القرآن حيث عدها « نظرة كونية » ومعياراً لمعرفة القانون وملاكاً للياقة الزعيم والقائد وأملاً إنسانياً ومسؤوليةً اجتماعيةً وتبقى مع ذلك دون أن يهتم بها المسلمون مع ما عرفنا عنهم من العناية الشديدة به والحساسية الفائقة نحوه ؟

ولهذا فنحن نعتقد أننا لسنا بحاجة إلى أن نتعب أنفسنا للبحث عن علة اهتمام المسلمين بالعدل منذ بدء النهضة الفكرية والعلمية لهم . فالعلة الأصلية لحساسية المسلمين نحو العدل وهيمنة هذا الأصل على الفقه والميدان الاجتماعي إنما هو القرآن .

أما ما هي علة انقسام المسلمين إلى فئات مختلفة في هذه المسألة حيث أخذها بعضهم عارية دون قناع وأولها بعضهم بتأويلات تنسجم مع ما يريد ، فتلك مسألة أخرى أسبابها أحياناً نفسية وأحيانا اجتماعية وأحياناً أخرى سياسية .

هذه وجهة نظرنا في سر المنشأ الأصلي لطرح مسألة العدل في المجتمع الإسلامي . ويستطيع أفراد آخرون أن يعللوا أو يحللوا المسألة بنحو آخر ومن زاوية أخرى .

ونحن نعلم أن أتباع بعض المذاهب يعلِّلون ويحلِّلون العمليات الاجتماعية بنحو آخر مختلف تماماً . فهم قد لقنوا بمجموعة من القوالب الجاهزة من قبل ويحاولون ولو بالقسر أن يصبُّوا الحوادث كلها في هذه القوالب .

وتقول هذه المذاهب إن مسألة تضاد الطبقات واتخاذ المواقع الاجتماعية المبني على أساس المستفيدين والمحرومين ، تؤثر تأثيراً حاسما في الحركات والانتفاضات الاجتماعية . ويعتبر أتباع هذه المذاهب كل التجليات الروحية والفكرية والذوقية والعاطفية انعاكسا للحاجات المادية والروابط الاقتصادية . فكل الأمور إنما هي بناءات فوقية والذي يحتل الأساس أو البناء القاعدي إنما هو الاقتصاد . وإذا أردنا أن نعرف الدوافع الحقيقية للقضايا الفكرية والذوقية والعاطفية والفنية لأي إنسان فلا بد لنا من الرجوع إلى مركزه الطبقي وموقعه الاجتماعي . فإذا قال سعدي : « إن البطن هو أصل معيشة الانسان » فان نظر هذه المذاهب لا يقتصر على كون البطن أصلا للمعيشة فحسب ، وإنما البطن أصل للمعيشة وللفكر وللإحساس وللعاطفة وللذوق ، فليس هناك شيء مقدس ومحترم إلا البطن ، وكل الطرق والوسائل إنما تنتهي إلى ذلك البطن .

ومن وجهة نظر أتباع تلك المذاهب أننا إذا رأينا في مجتمع ما حديثا عن العدل مكثَّفاً فلا بد أن نبحث عن أسباب ذلك ،ولسوف نجدها في عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية ، وليس في أي مكان آخر ، وإذا شاهدنا فئتين تتنازعان في الفقه أو في علم الكلام ، إحداهما تناصر بجد أصالة العدل على أساس أنها « نظرة كونية » أو « معيار للقانون » ، والفئة الأخرى ـ على العكس ـ تنكر تلك الأصالة ، فهذا النزاع الفكري والعقلي والكلامي والفقهي لا بد أن يكون مظهراً لشيء تحت القناع وذلك الشيء هو صراع الطبقات المحرومة والمحكومة مع الطبقات المرفهة والمستفيدة . إن الفكر تابع للبطن ، ومن المستحيل أن يوجد مرفه مستفيد وهو يدافع عن أصل العدل كما أنه من المستحيل أن يوجد محروم معذب وهو ينكر أصالة العدل .

وهذا ـ من وجهة نظرنا ـ تفسير للتاريخ بعامل واحد من العوامل المؤثرة في ميول الإنسان ورغباته ودوافعه ، وأحيانا كان العامل الاقتصادي عاملا مهما من العوامل التي قسمت الناس إلى فئات مختلفة فكرياً واجتماعياً وسياسياً في المجتمع الإسلامي . ولكننا لا نستطيع أن نحصر الجواذب التي تهيمن على الإنسان وتجعله تحت نفوذها والعوامل الأصلية والأساسية التي تؤثر في التاريخ الإنساني بأجمعه ـ لا نستطيع أن نحصر هذه كلها في الاحتياجات الاقتصادية . ولعله من السابق لأوانه أن نبدي رأياً قاطعاً بشأن العوامل الأساسية الحاكمة في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان ، ولكن المقدار المسلَّم هو أننا نرفض كون الحاجات المادية هي الأساس الوحيد لكل الحاجات الإنسانية .

ولست أدري كيف يفسر هؤلاء المؤمنون بهذه القوالب والمعايير اختلاف المأمون والمعتصم والواثق الذين يناصرون مذهب الاعتزال وبالتالي أصل العدل ، مع المتوكل الذي خالف أصالة العدل مع أنه مرتبط بنفس الطبقة والفئة والدم ، ويفعل المتوكل بأنصار العدل ما فعله أسلافه بالمعادين لأصالة العدل ؟

أو مثلا كيف يفسر هؤلاء فكر الصاحب بن عباد الذي كان أحد أفضل المستفيدين والمتنعمين في العالم في الوقت الذي دافع فيه عن أصل العدل دفاعاً حاراً ، مع أنه قد عاصرته أكثرية تقرب من الاتفاق من علماء عصره المحرومين الذين أنكروا أصل العدل واتبعوا العقيدة الأشعرية ؟

فالصاحب بن عباد كان وزيراً ومنعماً وقليل النظير في ذلك وعلى خلاف سائر الوزراء الذين غُضب عليهم في حياتهم وعندما وصلوا إلى قبورهم وصلوها أناسا عاديين ، فإنه بقي وزيراً طيلة حياته ولما توفي شُيِّع جثمانه في جنازة تاريخية حافلة يندر مثيلها من حيث الكم والكيف معا .

يقول ابن خلكان : « ليس هناك أحد مثل الصاحب بن عباد جمع السعادة وحسن الحظ في حياته وبعد مماته » .

والصاحب بن عباد الذي كان وزيراً وعالماً أيضا قد أنفق حياته مثل سائر الوزراء في النعمة والرفاه ولكنه خرج من الدنيا على عكسهم، محبوباً ومحترماً، أمّا هم فقد خرجوا منها منبوذين وبمجرد ذهابهم دفن ذكرهم ، أما الصاحب فقد شارك نظائره من العلماء الذين أنفقوا حياتهم في الحرمان وخمول الذكر ولكنهم عند موتهم بدأت شهرتهم تطير في الآفاق ، ويعم نفوس الناس حبهم واحترامهم ـ شارك هؤلاء العلماء بانتشار الشهرة وعمق الحب فقط ولم يساوهم في خمول الذكر في الحياة وصعوبة العيش . فهو إذن قد فاز بمزايا الوزراء في الحياة ومزايا العلماء بعد مماتهم ، وكُفي ضياع الذكر الذي يلحق الوزراء بعد مماتهم ، وصعوبة العيش التي تلازم العلماء في حياتهم .

وبالإضافة إلى أن الصاحب بن عباد قد بقي في الوزارة حتى آخر عمره واكتسب حسن الذكر الذي يلحق العلماء ، فإنه قد استفاد شيئا آخر ليس عادياً وذلك أنه الوزير الوحيد في التاريخ الذي كان أبوه وجدُّه في الوزارة ثم لحقته ثلاثة أجيال من نسله تتوارث الوزارة .

وكان اسم الصاحب الحقيقي هو إسماعيل واسم أبيه عباداً واسم جده العباس .

وقد قال الشاعر في ذلك :

ورث الوزارة كابر عن كابر ... موصولة الاسناد بالاسناد
يروي عن العباس عباد وزا ... رته وإسماعيل عن عبادِ

هذا الصاحب ومع كل هذه النعم والرفاه كان نصيراً قوياً لأصل العدل ، وهو يفخر بذلك في قوله :

لو شقَّ عن قلبي يُرى وسطه ... سطران قد خُطّا بلا كاتب
العدل والتوحيد في جانب ... وحب أهل البيت في جانب

ونحن نرى في المجال الفقهي نظير هذا ، فأبو يوسف الهاروني قاضي القضاة نصير أصيل لمبدأ العدل ، وأحمد بن حنبل الذي عانى سجن الخلفاء يعادي أصل العدل بحرارة وقوة .

ونحن نعتقد أن تفسير المواقف الفكرية والعقائدية بهذه المعايير والمقاييس وحدها نوع من أنواع السذاجة في التفكير .

ويهدف غرضنا من طرح هذا البحث في هذه المقدمة إلى أمرين :

الأول : بيان مدى تأثير القرآن في إثارة هذه الأفكار .

الثاني : بيان مدى الأهمية والأصالة التي أضفاها القرآن على تلك المواضيع .

ولا يدعي هذا الكتاب أنه قد بحث مسألة العدل من كل جوانبها وبصورة تتفق مع القرآن الكريم ، بل كل ما يدعيه هو أنه قد طرح وبرؤ ية حديثة مسألة العدل التكويني والإلٰهي التي تعتبر من مسائل العدل المطروحة في القرآن الكريم .

والله ولي التوفيق .

٢٩/خرداد/١٣٥٢ هجرية شمسية

١٧/جمادى الأولى/١٣٩٣ هجرية قمرية

مرتضى المطهري



١

****

الفصل الاول



****


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

العدل البشري والعدل الإلٰهي :

نحن ـ أفراد البشر ـ إذا رأينا إنسانا لا يضمر سوءاً نحو الآخرين ولا يتجاوز على حقوقهم ولا يقول بترجيح إنساني لبعض الأفراد على البعض الآخر ، وإذا كان عاملاً في الدوائر ومسؤولاً في الدولة فهو ينظر إلى الناس بعين واحدة وفي نهاية الحياد ، وإذا حدثت مناقشات وجرى الاختلاف فهو يناصر المظلوم ويعادي الظالم إنَّ شخصاً كهذا نعتبره حائزاً على نوع من الكمال ونعتبر طريقته قابلة « للتحسين » ونطلق عليه اسم « العادل » .

وعلى خلاف هذا ، الفرد الذي يتجاوز على حقوق الآخرين وإذا كان في مركز القوة والقدرة أو في دائرة رسمية فإنه يرجح أفراداً على آخرين دون وجود مرجح ، ويناصر الظالمين ويخاصم الضعفاء وفاقدي القدرة ، أو على الأقل يكون محايداً في النزاع والمناقشات الدائرة بين الظالمين والمظلومين ، إنّ شخصاً كهذا نعتبره متّصفاً بنوع من « الظلم » ونعتبر طريقته قابلة « للتقبيح » ونطلق عليه اسم « الظالم » .

هذا بالنسبة إلى الإنسان ، فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى الله سبحانه ؟

أولاً : أيكون قولنا (العدالة كمال والظلم نقص) مختصاً بالإنسان أم يتعداه لينطبق على الذات الإلٰهية ؟

وبعبارة أخرى : العدالة والظلم ـ بمفهومها السائد ـ أهما مفهومان أخلاقيان يختصان بالمجتمع البشري ، أي أنهما اعتباريان ومن شؤون « الحكمة العملية » ؟ إذا كانا كذلك فهما لا يتجاوزان حدود الحياة البشرية ودائرة الأعمال الاختيارية .

أم هما مفهومان واقعيان حقيقيان ويتعلقان « بالحكمة النظرية » ؟ وعلى هذا فهما صادقان حتى في مورد الذات المقدسة .

ثانياً : لو فرضنا أن العدالة والظلم بمفهومهما الأخلاقي الإنساني يصلحان للإجراء حتى في مورد الله سبحانه ، يعني لو فرضنا أن العدالة الأخلاقية تعتبر صفةَ كمال والظلم الأخلاقي صفة نقص حتى بالنسبة إلى الله سبحانه ، فهل نستطيع عملياً على هذا الأساس أن نقع على مصداق للظلم بالنسبة إلى الله جلّ وعلا ؟

وليس هذا من جهة أنه محال صدور الظلم من الله ، ولا من جهة أن الحسن والقبح والعدل والظلم مفاهيم شرعية واعتبارية وليست عقلية كما يقول الأشاعرة ، كلا . . . ليس من هاتين الجهتين وسوف نتناولهما بالبحث إن شاء الله فيما بعد . بل بقطع النظر عن استحالة أو عدم استحالة صدور الظلم من الله ، ومع فرض قبول كون الحسن والقبح في الأفعال ذاتيين ، وكون العدل والظلم في المعاني واقعيين ، فنحن لا نستطيع علميا أن نجد مصداقا للظلم بالنسبة إلى الله تعالى وذلك من جهة أن العدل إنما هو رعاية حق الغير ، والظلم إنما هو التجاوز على حق الغير ، أي أنه في كل مورد يوجد حق ويوجد فرد يملك حق الأولوية بالنسبة إلى ذلك الحق ، فإن التجاوز من الغير على ذلك

الحق يعتبر نوعاً من الظلم لصاحب الحق المالك لحق الأولوية .

ومن البديهي أنه في العلاقة بين المخلوقات بالنسبة إلى بعضها البعض يوجد معنى للأولوية وعدمها ، وللملكية وعدمها فعليّ مثلا بالنسبة إلى حياته وحريته وثروته التي أنتجها يملك حق الأولوية والملكية ، وسلمان بالنسبة إلى حياته وحريته وما أنتجته يداه له حق الأولوية ، أما تجاوز عليّ على دائرة أولوية سلمان فهو ظلم ، وكذلك تجاوز سلمان على دائرة أولوية عليّ فإنه ظلم أيضاً .

إذن كيف تكون العلاقة بين الخالق والمخلوق ؟

من الواضح أن كل ما لدى المخلوق فمن الخالق ، وأولوية المخلوق وملكيته تكون في طول أولوية وملكية الخالق ، ولا توجد أولوية ولا ملكية في عرض أولوية وملكية الخالق . وللتوضيح نقول : إن ملكية الله وملكية الإنسان من قبيل ملكية الأب وملكية ولده الصغير ، فكل واحد من الأطفال ينسب إلى نفسه حق الأولوية والملكية بالنسبة إلى اللُعَب التي في حوزته ، ويعتبر تصرف الطفل الآخر فيها تصرفاً عدوانياً وتجاوزاً على حقوقه ، ولكن أتستطيع ملكية وأولوية هذا الطفل أن تنفي ملكية وأولوية أبيه ، أم هي ملكية في طول الأب ولا يوجد بينهما أيّ تضارب ، وإذا تصرف الأب في تلك اللّعَب فإنه يكون قد تصرف في ماله وملكه ؟

فالله سبحانه هو مالك الملك على الإطلاق ، وليس له شريك فيه ، ولا بد أن نقول بكل معنى الحقيقة ودون أية شائبة من مجاز : « له الملك وله الحمد وإليه يرجع الأمر كله » .

وعلى هذا يعتبر أيّ تصرف لله في العالم إنما هو تصرف في شيء هو منه وله ، ولا يملك أحد بالنسبة إلى الله أي حق ولا أولوية فالظلم إذن في حق الله

غير وارد ، ليس من جهة كونه قبيحاً والقبيح لا يفعله ، وليس من جهة أنَّ الحسن والقبح لا معنى لهما بالنسبة إلى الخالق ، ولكن من جهة أخرى وهي : مع فرض أنَّ قبح الظلم صفة ذاتية للظلم ، ومع فرض كون الحسن والقبح الذاتيين حاكمين على فعل الله كما هما حاكمان على أعمال البشر ، فإنه بالنسبة إلى الله لا يمكن عملياً أن نجد مصداقاً لذلك ، لأنه لا ملكية لأيّ أحد وبالنسبة إلى أي شيء هو تحت تصرفه في مقابل ملكية الله ليمكن عمليا تحقق الظلم .

قيل إن سيف الدولة الحمداني ـ أحد ملوك آل حمدان الذي نال من الأدب قسطاً وافراً وجمع مجلسه أدباء عظاماً ـ كان يوماً في ندوة أدبية وقد حضرها أبو فراس الشاعر العربي الشيعي المبدع فقال سيف الدولة إني قد أنشدت بيتاً من الشعر لا أظن أحداً يأتي بثانيه ما عدا أبي فراس :

لك جسمي تعلّه فدمي لا تطلّه

فأجاب أبو فراس على البَديهة :

قال إن كنتُ مالكا فلي الأمر كلّه

أي أن « لماذا » و « لأجل » لا معنى لهما في مورد المالك المطلق .

فإذا أخذنا العدل والظلم بمفهوميهما الرائجين وهو كونهما مفهومين أخلاقيين ومبتنيين على الحسن والقبح العقليين ، ووجَّهنا أفعال الله على أساس الحسن والقبح وأردنا قياسها من زاوية « رعاية حقوق الغير » فإننا لا بد أن نقول ـ بمقياس هذا المفهوم الرائج ـ بأن الله ليس عادلاً ولا ظالماً ، لأنه لا يمكننا أن نفرض غيره مالكاً لحق أولوية في شيء حتى تكون رعاية تلك الأولوية عدلاً ، وعدم رعايتها ظلماً .

ثالثاً : أما إذا صرفنا النظر عن المفهوم السائد عن العدل والظلم

وعددناهما مفهومين اعتباريين وخاصين بالعمليات الاجتماعية البشرية ، فهل يوجد لهما مفهوم أرقى وأكمل من المفهوم الرائج بحيث يدخلهما ضمن « الحكمة النظرية » ويخرجهما من المفاهيم الاعتبارية والاصطلاحية ؟ وينتج من هذا عدّ صفة « العدل » من الصفات الإيجابية والكمالية نظير العلم والقدرة ، أو على الأقل نظير « الخالقية » و « الرازقية » ، وعدّ صفة « الظلم » من الصفات السلبية نظير « التركّب » و « الجسمية » و « المحدودية » وغيرها .

وعلى هذا المبنى أتكون مظاهر العالم من ناحية العدل والظلم قابلة للتفسير والتوجيه ؟ أم أننا ملزمون « تعبدياً » بقبول هذا الأصل ؟

رابعاً : دعنا من كل ما مضى ، فالقرآن الكريم اعتمد اعتماداً مؤكداً على مفهومي العدل والظلم وأوردهما كثيراً ، فما هو مقصوده منهما بالضبط ؟

هذه مجموعة من الأسئلة التي تتطلب أجوبة لا بد أن تتميز بالدقة والصحة .

ومن الأمور المسلمة وغير القابلة للتردد أنّ معرفة الله بعنوان أنه « الامر بالعدل » أو « القائم بالعدل » أمر أساسي أقامت عليه الأديان السماوية رابطة البشر مع الله .

فإذا كان إله الفلاسفة يتعلق فقط بالمجال العقلي البشري كما عند أرسطو الذي يقول عنه إنه « المحرك الأول » وليست له أية علاقة بالعواطف والإحساسات والمشاعر ، فلا معنى حينئذ لبحث موضوع العدل والظلم .

أمّا إله الأنبياء فبالإضافة إلى الجانب المنطقي والعقلي يوجد ارتباط محكم بالضمير والشعور والإحساس يجعل علاقة الإنسان بالله علاقة محبة وشوق ، وعلاقة محتاج إلى غير محتاج عالم قادر عطوف ، ومن صفاته القطعية أيضاً « العدالة » .

والآن كيف نعبر عن تلك العدالة ؟

إن العدل بمفهومه الاجتماعي هدف « للنبوة » وبمفهومه الفلسفي أساس « للمعاد » .

والقرآن الكريم يُبيِّن لنا هدف « النبوة » حين يقول :

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[1] .

أما في موضوع المعاد والمحاسبة عند البعث وجزاء الأعمال فيقول :

﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ﴾[2]

وقد نُزِّه الله سبحانه عن الظلم والحيف في عدد وفير من آيات الكتاب الكريم :

﴿ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[3]

وفي بعض الآيات ذُكر أن الله عادل وأنه قائم بالعدل على أساس أن العدل صفة إيجابية لذات الله سبحانه ، فالقرآن إذن لم يكتف بتنزيه الله عن الظلم ، وإنما أثبت لله صفة العدالة بصورة إيجابية فقال :

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾[4]

---

(١) سورة الحديد ـ الآية ٢٥ .

(٢) الأنبياء ـ الآية ٤٧ .

(٣) التوبة ـ الآية ٧٠ .

(٤) آل عمران ـ الآية ١٨ .

فنستنتج مما سبق أن العدل الإلٰهي حقيقة بذاتها من وجهة نظر الإسلام ، وأن العدالة من الصفات التي لا بد أن تتصف بها ذات العلي العظيم .

المناهج والميول :

لو ألقينا نظرة على المسائل المرتبطة بالمبدأ والمعاد فسوف نجد أن المناهج والميول مختلفة بصورة عامة فكل واحد من أهل الحديث ، والمتكلمين ، والحكماء ، والعارفين ، وأتباع الطريقة الحسّية والعلوم الطبيعية ـ كل واحد من هؤلاء له طريق ومنهج خاص به .

فمنهج أهل الحديث هو التسليم والتعبّد في المسائل المرتبطة بأصول الدين ـ كما في فروعه أيضاً ـ ويخالفون أي لون من ألوان التفكير والتعمق والاستدلال ويرى هؤلاء أننا لا يحق لنا في أية مسألة من مسائل الدين سواء أكانت من أصوله أم من فروعه أن نبحث ونستدل ونتساءل « لماذا ؟ » ، بل لا بد من مراجهتها بالصمت المطبق .

فقد جاء في الكتاب والسنة أن الله حي وعليم وقدير ومريد ، وكذلك جاء فيهما أنه عادل فلكوننا معتقدين بصحة أقوال الأنبياء فنحن نأخذ هذه كلها دون تعليل ولا نقاش ، ولا حاجة بنا إلى أن نعرف العدل مثلاً ما هو ؟ وبأي دليل كان الله عادلاً ؟ ولعل التفكير في هذه الأمور من البدع وهي محرمة .

فلهذه الفئة لا توجد مسألة باسم العدل ، أي أنهم لا يرون أنفسهم ملزمين بالجواب عن بعض الإشكالات التي تثار حول العدل الإلٰهي .

ولا تتمتع وجهة النظر هذه بأساس محكم ، وقد بحثنا ذلك في مقدمة الجزء الخامس من كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة » ، ولا نرى من اللازم علينا أن نعيد بحث ذلك الموضوع ههنا .

أما إذا تجاوزنا هذه الفئة فإننا سنواجه الفئات الأخرى وهي تجيز التفكير والتعمق وقد سارت نحو البحث والتحقيق بأساليب مختلفة .

فالمتكلمون انقسموا في مسألة العدل إلى فئتين : الأولى : الأشاعرة وهي تقول إن صفة العدل منتزعة من فعل الله من حيث هو فعل الله ومن رأيهم أن أي فعل بذاته ليس عدلاً ولا ظلماً ، وكل فعل يصبح عدلاً حين يكون فعل الله وبالإضافة إلى أنه لا يوجد فاعل غير الله ، لا بنحو الاستقلال ولا بغيره ، فينتج من هاتين المقدمتين أنه لا مفهوم للظلم ، وهؤلاء لا يعرفون علامة للعدل غير أنه فعل الله ، فكل فعل هو فعل الله فهو إذن عدل ، وليس كل ما هو عدل فهو فعل الله .

وحسب وجهة نظرهم لا يوجد للعدل ضابط ، فمثلا لا نستطيع اعتماداً على أصل العدل أن ندّعي أن الله قطعاً سيثيب الفاعل للخير ، ويعاقب الفاعل للشر ، وليس بمقدورنا أيضاً أن ندّعي أن الله سبحانه سوف يفي بصورة قاطعة بما وعدنا به في القرآن الكريم ، بل إذا أثاب الله فاعل الخير وعاقب فاعل الشر كان ذلك عدلاً وإن تصرف بعكس ذلك فعاقب فاعلي الخير وأثاب فاعلي الشر فإنه يكون عدلاً أيضاً وإذا وفى الله بما وعدنا به في القرآن كان ذلك عدلا ، وإذا لم يف به فإنه عدلٌ أيضاً ، إذا أفاض الله الوجود على شيء له قابلية الوجود فذلك عدل ، وإن لم يفعل فهو عدل أيضاً ، فالعدل هو ما يفعله الله « ما فعله خسرو فهو حلو » .

ففئة الأشاعرة إذن لم تنكر العدل ، ولكنهم بتفسيرهم للعدل قد أنكروا العدل عملياً ، ولهذا السبب عُرف مخالفوهم ـ وهم الشيعة والمعتزلة ـ باسم « العدلية » إشارة إلى أن تفسير الأشاعرة للعدل إنّما هو إنكار في الحقيقة لمضمون العدل .

إذن لا يمكن ـ من وجهة نظر الأشاعرة ـ أن تطرح مسألة العدل الإلٰهي للبحث والتحقيق ، والأشاعرة يجدون أنفسهم متحررين من وجوب إعطاء الجواب على الإشكالات الواردة في هذه المسألة .

وتخيل الأشاعرة أنهم قد وجدوا طريقاً لتنزيه الله عن الشرك في الخالقية وعن الظلم أيضاً ، وذلك في نفيهم الفاعلية عن كل شيءٍ غير الله من ناحية ، واعتبارهم صفة العدل في مرتبة متأخرة عن فعل الله من ناحية أخرى ، وأدّى هذا إلى إنكارهم صفتي الحسن والقبح العقليين بصورة جذرية فقالوا ، لا يعني مفهوم العدالة سوى كون الفعل منسوبا إلى الله ومن هذه المقدمات استنتجوا أن الله ليس له شريك في الفاعلية ولا يمكن أن يتصف بالظلم .

وفي الحقيقة فإنهم لم ينزهوا الله وإنما نزهوا الظالمين من بني الإنسان وأعفوهم من تبعة أعمالهم المنكرة ، لأنه من البيِّن أن أوضح نتيجة لهذا اللون من التفكير هي أن ما يفعله الظالم الفلاني لم يفعله هو وإنما فعله الله لأن الفاعلية كلها لله ، ولما كان ذلك الفعل فعل الله فهو ليس بظلم وإنما هو عين العدل .

فعلى هذا المسلك يظهر أنَّ مفهوم العدل بالنسبة إلى فعل من الأفعال إنما هو كونه فعلا لله ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لمّا كان أيُّ فعل لا يمكن أن ينسب بأيِّ معنى وأي وجه إلى غير الله إذن نستنتج من هاتين المقدمتين أن الظلم ليس له تحقق على الإطلاق في قاموس الوجود .

ولعل حماية بعض الظالمين من أمثال المتوكل العباسي للأشاعرة كانت تهدف إلى الاستفادة من هذه النتيجة التي انتهوا إليها والتي تسند حكمهم وتضفي عليه صفة الشرعية .

إذن ما هو لون الموقف الذي يتخذه المظلوم في الدفاع عن حقوقه حسب

هذا المنطق وتلك النتيجة ؟ وما هو الواجب الذي يفرضه الدين عندئذ ؟

الجواب واضح جداً !!

أما ماذا يقول هؤلاء في الموارد الكثيرة في القرآن الكريم التي نسب فيها الظلم إلى المنحرفين من بني الإنسان ، والواجب الذي يفرضه القرآن على الإنسان في ميدان النضال ضد الظلم والظالمين ؟

هذا سؤال لعلّ جوابه مكنون في ضمائر الأشاعرة .

أمّا بقية المتكلمين ، وفي الحقيقة أرقاهم وأرفعهم منزلة ، فإنهم استبعدوا طريقة تفكير الأشاعرة هذه وهاجموها بشدة وهؤلاء لم ينفوا الفاعلية عن غير الله ، ولم ينفوا الظلم البشري بالتعلل بالتوحيد الفعلي ، فما عدا الأشاعرة من المتكلمين ـ أي الشيعة والمعتزلة ـ قد اعترفوا بالعدل على أنه حقيقة واقعة في أحداث العالم مع قطع النظر عن انتساب تلك الأحداث أو عدم انتسابها إلى الله ويقولون أيضاً بالحسن والقبح العقليين الذاتيين .

هؤلاء المتكلمون يعتقدون أنه كما يكون الحسن والقبح في الأشياء معياراً للأعمال البشرية ، فكذلك هما معيار ومقياس لأفعال الله سبحانه ، ولهذا فإن هذا الأصل يستند عليه دائماً في مباحث الإلٰهيات عند هذه الفئة وقد اعتبروا هذا الأصل ومسألة حسن العدل وقبح الظلم من الأمور البديهية وطرحوا هذه المسألة على أنها الأساس الأخلاقي في المستوى الإلٰهي وقالوا إن العدل بذاته حسن ، والظلم بذاته قبيح ، ولما كان الله سبحانه عقلا غير متناه وهو الذي أفاض نعمة العقل على مخلوقاته ، فهو إذن لا يترك عملاً يحكم العقل بحسنه ، ولا يفعل عملاً يحكم العقل بقبحه .

أما الحكماء الإلٰهيون الذين سلكوا سبيلاً آخر وسوف نشير إليهم فيما

بعد ، ففي الوقت الذي ينفون فيه الشرك في الخالقية بواسطة التوحيد الفعلي فإنهم لا يجعلون الفاعلية منحصرة بذاته تعالى وفي الوقت الذي يعتبرون فيه الحسن والقبح متأخرين رتبة عن فعل الحق ومنتزعين من نظام الوجود فإنهم ينزهون الله سبحانه عن الظلم وهؤلاء الحكماء الإلٰهيون لا ينكرون الحسن والقبح العقليين بل هم يردون ما جاء به الأشاعرة من اتجاه ، ولكنهم يعتبرون هذه المفاهيم مقصورة على الحياة البشرية فحسب ولا تمتد ـ حسب رأيهم ـ لتشمل الساحة الإلٰهية فنحن لا نستطيع حينئذ أن نجعل هذه المفاهيم التي هي بشرية محضة مقياساً ومعياراً نفسّر به أفعال الله سبحانه .

ويقول الحكماء إن الله عادل ، ولكن ليس من جهة أن العدالة حسنة وأن الإرادة الإلٰهية لا بد أن تبني أفعالها دائماً على الأفعال الحسنة لا السيئة .

وهم يقولون إن الله لا يفعل الظلم وليس بظالم ، ولكن لا من جهة أن الظلم قبيح والله لا يريد أن يفعل القبيح .

بل ملاك العدل الإلٰهي ولعل مفهوم العدل الإلٰهي شيء آخر سوف نذكره فيما بعد .

وفكرة الحسن والقبح ـ من وجهة نظر الحكماء ـ في الأفعال تحكم على الإنسان لأن الضمير الأخلاقي البشري قد شكل على ذلك الأساس فهي فكرة اعتبارية وليست حقيقية ، وقيمة الفكرة الاعتبارية إنما هي قيمة عملية وليست علمية ، وتنحصر قيمتها في كونها واسطة ووسيلة ، لأن الفاعل بالقوة يحس بالحاجة لكي يصل إلى هدفه في الأفعال الإرادية ، أن يجعل له وسيلة فعل وهذه الوسيلة هي هذه الأفكار التي يصطنعها .

أما الذات الإلٰهية المقدسة فلما كانت وجوداً صرفاً وكمالاً محضاً وفعلية

خالصة فهي إذن منزهة من تلك الوسائل والأفكار والوسائط بأي شكل كانت وأية كيفية .

أما ما هو الفرق بين الفكرة الحقيقية والفكرة الاعتبارية ؟

وكيف يصطنع الذهن فكرة من قبيل الحسن والقبح ؟

فذلك بحث رفيع ورائع تتناوله الفلسفة الإسلامية ولا نستطيع هنا أن نتعمق فيه[1]

ولا ينفي الحكماء فاعلية غير الله ـ كما فعل الأشاعرة ـ بل هم يعترفون بوجود الظلم البشري وبوجوب مقاومته من قبل المجتمع ، ولكنهم من جهة أخرى فلأنهم لا يعتبرون أصل الحسن والقبح مقياساً ومعياراً لأفعال الله فهم لا يعتمدون عليه في كل مجالات الحكمة الإلهية الإسلامية ، بل يعتبرون الاعتماد عليه نوعاً من تعيين التكليف والوظيفة لله تعالى .

فالإشكالات الواردة في موضوع العدل الإلهي والتي سوف تطرح فيما بعد بشكل سلسلة من المسائل التي تنشد الحل ، تكون مطروحة من وجهة نظر الحكماء والمتكلمين من غير الأشاعرة .

وفي هذا الخضم من الأفكار توجد فئة أخرى تدعي أن الطرق الكلامية والفلسفية كلها وسائل عقلية وذهنية فقط وغير معتمدة على أية مشاهدة عينية ولا تجريبية ولهذا فهي فاقدة لأي اعتبار . وتقول هذه الفئة إننا إذا أردنا أن نجعل لمباحث أصول الدين ـ أي الوسائل المرتبطة بالمبدأ والمعاد ـ قيمة واعتباراً فلا بد أن نسلك فيها الطريق التي سلكها العلماء الطبيعيون . فننظر في مسألة

---

(١) ليرجع من يحب التعمق إلى كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة » ـ الجزء الثاني ـ المقالة السادسة .

« المؤلف »

العدل الإلهي ونجيب على الإشكالات الواردة فيها كما ننظر في ظواهر الخلقة والأنظمة الطبيعية الجارية فيها والحكم المكنونة في أعماقها .

ونحن قد تناولنا هذه النظرية وبينا ما فيها من صحة أو سقم في مقدمة الجزء الخامس من كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة » ولا نحس بحاجة لإعادة مناقشتها هنا ، والراغب يستطيع الرجوع إليها هناك .

والإشكالات الواردة في مسألة العدل الإلهي والتي سوف تطرح على ساحة البحث فيما بعد ـ هذه الإشكالات يمكن مناقشتها والبحث عن حل لها من وجهة نظر هذه الفئة الاخيرة . ولعلها مطروحة للبحث بالنسبة إليهم بصفة أكثر جدية من غيرهم ، لأن المتكلمين والحكماء يعتبرون النظام المتقن والحكيم في الكون طريقاً واحداً من عدة طرق لإثبات وجود الله وبعض صفاته ، ولا يعتبرون ذلك هو الطريق الوحيد ، فلو فرضنا أنهم لم يستطيعوا منطقيا حل المشكلات التي تكتنف مسألة العدل والظلم فإن ذلك لن يخل بأصل اعتقادهم وإيمانهم بوجود الله ، لأنهم قد ثبت لديهم وجوده وبصورة قطعية من طرق أخرى غير طريق النظام في الخلقة ، ولما كان وجود الله وعدله قد ثبتا لديهم من تلك الطرق الأخرى فهم يؤمنون إجمالاً بالعدل الإلهي في حوادث الخلق وإن لم يتمكنوا تفصيلا من حل المشكلات الواردة في الموضوع .

أما بالنسبة الى هذه الفئة المعرضة عن الطرق الفلسفية والكلامية والمعتبرة إيَّاها خيالات وأوهاما والمقتصرة على الطرق الطبيعية ، فإن هذا الطريق سيكون السبيل المنحصر أمامها ، فإذا ووجهوا بمسائل تتعلق بالخلقة وتعسر حلها من حيث العدل والظلم والنظام الأفضل فإن ذلك يؤثر تأثيراً سلبياً على إيمانهم وفكرتهم عن الله بحيث تعود عقائدهم في هذا المضمار متزلزلة . إنهم يرون الله فقط في مرآة واحدة ، وهذه المرآة هي مخلوقاته ، فإذا أصيبت

هذه المرآة بأي إظلام فإنها حينئذ سوف تعكس العدل الإلٰهي بصورة مشوهة مهتزة أو متضادة مع الحقيقة . وتقول هذه الفئة إنه لا يمكن أن يقال شيء بصورة قاطعة حول وجود الله إلّا بعد أن تحل تماما جميع معميات مسألة العدل والظلم ، والإشكالات الواردة في مسألة العدل الإلٰهي تخدش الأدلة التي تثبت وجود الله وهي كمال نظام الخلقة وتماميته لأنها هي الأدلة الوحيدة على وجوده عندهم .

وقد صرح العلامة الحلّي في شرح التجريد عند تناوله مسألة علم الباري بأنه إذا لم تحل جميع الإشكالات الواردة في موضوع الشرود ونواقص الخلقة فإنها تؤخذ على أساس كونها طعنة لحكمة وعلم الباري عزّ وجلّ .

ما هو العدل :

أول سؤال يرد إلى الذهن ويتطلب إجابة دقيقة واضحة هو :

ما معنى العدل ؟ ما معنى الظلم ؟

وقبل أن يتضح المفهوم الدقيق للعدل يعتبر كل جهدنا عبثا أو غير مصون من الاشتباه على الأقل .

ولاستعمال كلمة العدل توجد أربعة موارد :

أ ـ يقصد به في هذا المورد كون الشيء موزونا : فإذا نظرنا إلى مجموعة فيها أجزاء مختلفة تهدف إلى هدف خاص فإنه لا بد من توفر شروط معينة لذلك من حيث المقدار اللازم من كل جزء ومن حيث كيفية ارتباط تلك الأجزاء ببعضها ، وباجتماع هذه الشروط جميعا تستطيع تلك المجموعة أن تبقى وأن تعطي الأثر المطلوب منها وأن تفي بالخطة الموضوعة لها .

فمثلا أيّ مجتمع يريد لنفسه البقاء والاستقرار فإنه لا بد أن يكون متعادلا ، أي يكون كل شيء فيه موجوداً بالقدر اللازم وليس بالقدر المساوي ، وكل مجتمع متعادل يحتاج إلى فعاليات متنوعة ، منها اقتصادية وأخرى سياسية وثالثة تربوية ورابعة قضائية وخامسة ثقافية . . . . ، ولا بد من تقسيم هذه الفعاليات بين أفراد المجتمع واستخدام أفراد لها بالقدر الضروري .

فالتعادل الاجتماعي يفرض علينا النظر بعين الاعتبار إلى ميزان الاحتياجات فنخصص لها ميزانية مناسبة ونصرف فيها قوة لازمة . وعندما نصل إلى هنا نجد أمامنا مسألة « المصلحة » مصلحة الجميع التي فيها بقاء ودوام « الكل » فيرفعنا هذا إلى الاهتمام بالأهداف الكلية . ومن وجهة النظر هذه يكون « الجزء » وسيلة فقط وليس له أي حساب مستقل .

ومثل هذا يكون التعادل الفيزيائي : فالسيارة مثلا قد صنعت لهدف معين ولحاجات خاصة ، ولهذا فهي إذا أريد لها أن تكون صناعة متعادلة فلا بد أن نركّب فيها من كل مادة بقدر ما تفرضه الضرورة ويوجبه الاحتياج .

وكذلك التعادل الكيميائي : فكل مركب كيميائي له قاعدة خاصة وأسلوب معين ونسبة معينة لكل عنصر من العناصر المكونة له ، فإذا أردنا إيجاد ذلك المركب وجب علينا مراعاة تلك القاعدة والنسبة حتى يتحقق التعادل فيرى ذلك المركّبُ النورَ .

والعالم كله متعادل وموزون ولو لم يكن كذلك لم تقم له قائمة ولم يوجد نظام ولا حساب ولا مسير معيّن ، وقد جاء في القرآن الكريم ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾[1] وذكر المفسرون عند تناولهم هذه الآية أن المقصود بها هو

---

(١) سورة الرحمن ـ الآية ٧ .

كون العالم قد روعي في بنائه التعادل ، فاستفيد من كل شيء ومن كل مادة بقدر ما يلزم ، وقد قيست الفواصل بدقة متناهية .

وجاء في الحديث النبوي : « **بالعدل قامت السماوات والأرض** »[1] والطرف المقابل للعدل بهذا المعنى إنما هو اللاتناسب وليس هو الظلم . فالعدل بهذا المعنى خارج عن بحثنا إذن .

وكثير من الأشخاص الذين حاولوا الإجابة عن الإشكالات الواردة في العدل الإلهي قد نظروا إليها من حيث التناسب وعدمه بدلاً من النظر إليها من حيث العدل والظلم ، فاقتنعوا وحاولوا الإقناع بأن كل ما يوجد من ترجيح بلا مرجح أو مع مرجح وكل الشرور إنما هي لازمة وضرورية لنظام العالم الكلي .

وليس من شك أن وجود ما هو موجود لازم لتناسب النظام العالمي ، ولكن هذا لا يجيب عن شبهة الظلم .

فبحث العدل بمعنى التناسب وفي مقابل اللا تناسب يأتي إذا نظرنا إلى نظام العالم ككل ، أما بحث العدل بالمعنى المقابل للظلم والذي يأتي عند النظر إلى كل فرد على حدة فإنه بحث آخر . وفي العدل بالمفهوم الأول تكون « المصلحة العامة » هي المطروحة للبحث ، أما في العدل بالمفهوم الثاني فيكون « الحق الفردي » هو المطروح للبحث . ولهذا يعود الذي أشكل فيقول : إني لست منكراً لأصل التناسب في كل العالم ولكني أقول إن رعاية هذا التناسب تستلزم ـ شئنا ذلك أم أبينا ـ شيئاً من الترجيح بلا مرجح ، وهذه الترجيحات تعتبر ـ من وجهة النظر الكلية ـ مقبولة ومناسبة ، ولكنها ـ من وجهة النظر الفردية ـ غير مقبولة ولا مناسبة .

والعدل ـ بمعنى التناسب والتوازن ـ من لوازم كون الله حكيماً وعليماً ،

---

(١) تفسير الصافي في ذيل الآية المتقدمة .

فهو سبحانه بمقتضى علمه الشامل وحكمته العامة يعلم أن لبناء أيّ شيء مقادير معينة من العناصر فهو يركّب تلك العناصر لإشادة ذلك البناء .

ب ـ المعنى الثاني للعدل هو التساوي ونفي أيّ لون من ألوان الترجيح . فعندما يقول الناس « فلان عادل » فهم يقصدون أنه ينظر إلى الأفراد بالمساواة ، أي من دون ترجيح . فالعدل بهذا المعنى يعني المساواة .

وهذا التعريف للعدل يستدعي توضيحاً : فإن كان المقصود به أنّ العدالة توجب عدم مراعاة الأنواع المختلفة للاستحقاق ، وتوجب النظر بعين واحدة إلى كل شيء وإلى كل شخص فهذه العدالة هي عين الظلم ، وإذا كان الإعطاء بالسوية عدلاً فلا بد أن يكون المنع بالسوية عدلاً أيضاً . والجملة المتداولة على ألسن العامة من أن « الظلم بالسويّة عدل » نابعة من هذا اللّون من التفكير .

وأما إذا كان المقصود بالعدالة هو مراعاة التساوي عندما يكون الاستحقاق متساوياً ، فهذا معنى مقبول لأن العدل يوجب مثل هذه المساواة ويستلزمها . وهذا المعنى يرتبط بالمعنى الثالث للعدالة الذي سنذكره .

ج ـ المعنى الثالث للعدل هو رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق ماله من حق . والظلم بهذا المعنى إنما هو عبارة عن سحق الحقوق والتجاوز على حقوق الآخرين .

وهذا المعنى للعدل ـ أي العدالة الإجتماعية ـ هو الذي يجب إحترامه في القانون الإنساني ويتحتم على الأفراد الإلتزام به .

والعدل بهذا المعنى يعتمد على شيئين :

الأول : الحقوق والأولويات ، أي أن لأفراد البشر نوعاً من الحقوق والأولويات عندما نقيس بعضهم إلى البعض الآخر . فمثلا إذا عمل شخص عملاً ما وأدى ذلك العمل إلى إنتاج معين فإن ذلك العامل يملك أولوية بالنسبة إلى ذلك الإنتاج ، وسبب تلك الأولوية هو عمله وفعاليته . وكذلك الطفل عندما تلده أمه فإنه يملك أولوية بالنسبة إلى حليب أمه ، ومنشأ تلك الأولوية هو تصميم الخلقة بصورة جهاز هادف بحيث يكون ذلك الحليب قد أوجد من أجل ذلك الطفل .

الثاني : الخاصة الذاتية للإنسان : حيث أنه أُبدِع بشكل يستخدم في أعماله نوعاً من الأفكار الاعتبارية ويستفيد منها بعنوان أنها « آلة للفعل » ليصل بواسطتها إلى مقاصده . وهذه الأفكار تشكل سلسلة من الأفكار « الإنشائية » التي يمكن تعيينها بواسطة « لابد » . ومن جملتها أنه لكي يصل أفراد المجتمع بصورة أفضل إلى السعادة « فلا بد » أن تراعى الحقوق والأولويات . وهذا المفهوم للعدالة الإنسانية يقرّه وجدان كل فرد . أما النقطة المقابلة لذلك وهي الظلم فإن الوجدان يرفضها .

يقول الشاعر مولوي في بعض شعره المشهور :

« ما هو العدل ؟ هو وضع الشيء في موضعه

ما هو الظلم ؟ هو وضع الشيء في غير موضعه

ما هو العدل ؟ هو إعطاؤك الأشجار ماء

ما هو الظلم ؟ إنه إعطاؤك الأشواك ماء

إنه لإفسادٌ للعب أن نضع مكان « القلعة » « ملكا »

وحتى لو وضعنا « الفيل » الضخم مكان « الملك » لكان ذلك دليلاً على الجهل »[1] .

هذا المعنى للعدل والظلم بحكم كونه معتمداً على أساس الأولويات من جهة، ومعتمداً من جهة أخرى على أساس الخاصة الذاتية للبشر والتي تستخدم سلسلة من الأفكار الاعتبارية تصنع بها « اللابد » و « اللا ينبغي » وتنتزع « الحسن والقبح » - إنه بحكم اعتماد هذا المعنى للعدل والظلم على هذين الأساسين فهو يختص بالمجال البشري ولا يمتد إلى الساحة الإلهية . لأنه - وكما أشرنا من قبل - هو المالك على الإطلاق ولا يملك أي موجود أية أولوية بالنسبة إليه . ولكونه مالكا على الإطلاق فهو يملك حق الأولوية على الإطلاق . فإذا تصرّفَ في أي شيء وبأيّ لون من ألوان التصرف فإنه يكون قد تصرف في شيء متعلق به في تمام وجوده وهو ملك مطلق له .

فالظلم بهذا المعنى أي بمعنى التجاوز على أولوية الآخرين والتصرف في حقوق الآخرين ووضع القدم في مختصاتهم - هذا المعنى للظلم مستحيل في حق الله، وهو مستحيل لأننا لا يمكننا أن نجد مصداقاً له على الإطلاق .

د - المعنى الرابع للعدل هو رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة حيث يتوفر إمكان الوجود أو إمكان الكمال . وسوف نذكر فيما بعد أن الموجودات تتفاوت مع بعضها في النظام الكوني من حيث قابليتها لاكتساب الفيض من مبدأ الوجود . فكل موجود وفي أية رتبة من الوجود يملك استحقاقاً خاصا به من حيث قابليته لاكتساب الفيض . ولما كانت

---

(١) في هذه الأبيات إشارات إلى قطع الشطرنج، فهي لعبة تحتوي قِطَعاً تسمّى، بالملك والفيل والفرس والقلعة والجندي وغيرها ولكل من هذه القطع مكان معين ومسير خاص فلو وضعها اللاعب في غير موضعها أو حركها بخلاف مسيرها لفسدت اللعبة من أساسها .

« المترجم »

الذات الإلْهية المقدسة كمالاً مطلقاً وخيراً مطلقاً وفياضّة على الإطلاق فهي تعطي ولا تمسك ، ولكنها تعطي لكل موجود ما هو ممكن له من وجود أو كمال وجود .

فالعدل الإلْهي ـ حسب هذه النظرية ـ يعني أن أيّ موجود يأخذ من الوجود ومن كمال الوجود المقدار الذي يستحقه وبإمكانه أن يستوفيه .

والحكماء الإلْهيون عندما يضفون صفة العدل على الله سبحانه فهم يقصدون بها هذا المعنى الذي ذكرناه الآن لكي تكون لائقة لذات الله بعنوان أنها صفة كمال له . وعندما ينفون عنه صفة الظلم بعنوان أنه نقص فهم يعنون بها هذا المعنى المشار إليه أيضاً .

وهؤلاء الحكماء يعتقدون أن أي موجود لا يملك حقاً تجاه الله بحيث يكون إعطاء ذلك الحق أداء للدين وقياماً بالواجب ، ويعدّ الله حينئذٍ عادلاً لأنه قد أدى بدقة وظائفه تجاه الآخرين . وإنما عدل الله هو عين الفضل والجود منه ، وهذا يعني أن عدله يقتضي كون فضله غير محبوس عن أيّ موجود وإلى أيّ حدّ يستطيع ذلك الموجود أن يكتسبه . وهذا المعنى هو الذي يقصده الإمام عليّ (ع) في الخطبة المرقمة ٢١٤ من نهج البلاغة حيث يقول : إن الحق لا يكون من طرف واحد ، فأي شخص يكتسب حقا في عنق شخص آخر فإن هذا الثاني يكتسب حقاً أيضاً في عنق ذلك الأول . وتُستثنى من هذه القاعدة ذات الله سبحانه فإنها تملك حقاً في أعناق الموجودات جميعاً ولكن هذه الموجودات لا تملك سوى المسؤولية والتكليف تجاه خالقها وليس لها أيُّ حق إزاء موجدها .

فإذا أردنا بهذا المقياس ـ الذي هو المقياس الوحيد الصحيح ـ أن نحقق في الأمور فلا بد أن ننظر في تلك الأمور التي اعتبرت « شراً » أو « ترجيحاً بلا

مرجح » أو « ظلماً » ، ونتساءل : هل هناك موجود تتوفر إمكانية وجوده ثم لم يوجد ؟ وهل هناك موجود له إمكانية كمال في النظام العام ثم حُرم من ذلك الكمال ؟ وهل أعطي موجود شيئاً « ما كان ينبغي » أن يعطى إياه ؟ أي هل أعطت ذات الله مكان الخير والرحمة شيئاً ليس خيراً ولا رحمة بل هو شر ونقمة ، وليس كمالاً بل هو عين النقص ؟

ولصدر المتألهين في الجزء الثاني من كتاب الأسفار ضمن بحث « الصور النوعية » فصل بعنوان « كيفية وجود الكائنات (وهي الموجودات الحادثة بحدوث الزمان) وعلى أية كيفية من الوجود هي » وقد أشار في ذلك الفصل إلى مفهوم العدل الإلٰهي ومعناه بما يطابق ذوق الحكماء فقال :

« علمت مما سبق أن المادة والصورة سببان قريبان للأمور الطبيعية ، واستنتجنا من البحث في تلازمهما أنه يوجد سبب فاعلي هو فوق المادة ، وسوف نثبت في موضوع الحركات الكلية أن للحركات غايات نهائية هي فوق المادة . فالفاعل الذي هو فوق المادة والغاية التي هي فوق المادة سببان بعيدان للموجودات المادية ، ولو كان هـذان السببان البعيـدان كافيين لإيجـاد الموجودات المادية لكانت هذه الموجودات المادية باقية دوماً ولا تنالها يد الفناء والعدم ، ولكانت محتوية منذ البداية على الكمالات اللائقة بها ، ولأمسى أولها عين آخرها ، ولكن هذين السببين البعيدين غير كافيين وإنما هناك سببان قريبان يؤثران أيضاً وهما المادة والصورة . فمن جهة الصور يحكم التضاد وتقبل الكيفيات الأولية الفساد ، وكل مادة لها قابلية الصور المتضادة ، ولهذا فإن أي موجود يملك نوعين متضادين من القابلية ولونين متضادَّين من الاقتضاء ، أحدهما من ناحية الصورة والثاني من جهة المادة . فالصورة تقتضي أن يكون الموجود باقياً ومحافظاً على وضعه ، أما المادة فتقتضي أن تتغير حالته وتوجد فيه صورة أخرى مضادة للصورة الأولى . ولما كان من المستحيل تحقق

هذين الإستحقاقين والاقتضاءين المتضادين في شيء واحد فلهذا لا يمكن أن تكون المادة محتوية على صور متضادة في آن واحد ، والعطاء الإلٰهي يوجب تكميل مادة هذا العالم الذي هو أسفل العوالم بواسطة الصور ، ولذا قدّرت الحكمة الإلٰهية أن تكون الحركةُ دورية والزمان غير منقطع والمادة متغيرة بحيث تتغير الصور على امتداد الزمان ويتبدل موقعها ، وتحكم الضرورة أن تكون لكل صورة مدة معينة تختص بها فتستوفي كل صورة حصتها من الوجود .

ولما كانت المادة مشتركة فكل صورة لها حق في الصورة الأخرى بحيث يناسب أن تعاد إلى صاحبها ، فالعدل يوجب أن تعطى مادة هذه الصورة لتلك ومادة تلك لهذه ، وعلى هذا الترتيب تنتقل المادة خلال الصور يداً بيد ، ولهذا السبب يقتضي العدل ورعاية الاستحقاق أن يقوم نظام العالم على بقاء الأنواع لا الأفراد » .

وبوصول الحديث إلى هنا يظهر أمامنا سؤال آخر هو :

إن الأشياء جميعاً تكون بنسبة واحدة متساوية تجاه الله ، ولما كان الاستحقاق غير متوفر في صلة المخلوق بخالقه فالعدل بمعنى رعاية الاستحقاق لا يتحقق له مصداق هنا على الإطلاق . والعدل الوحيد الذي يمكن أن يكون صادقاً في حق الله هو الذي يقصد به رعاية التساوي ، لأنه من جهة الاستحقاق ليس هناك تفاوت كما قلنا ، فالعدل إذن بمعنى مراعاة الاستحقاق ، والعدل بمعنى مراعاة التساوي في حق الله يؤديان إلى نتيجة واحدة ، وعلى هذا يوجب العدل الإلٰهي أن لا يكون هناك أي ترجيح أو تفاوت بين المخلوقات ، مع أننا نلاحظ ألوانا من التفاوت في عالم الوجود ، وكل ما لدينا إنما هو التفاوت والتنوع والاختلاف .

وجوابه : إن مفهوم الحق والاستحقاق للأشياء بالنسبة إلى الله إنما هو عبارة عن الحاجة إليه في الوجود أو كمال الوجود ، فكل موجود له إمكانية

الوجود أو إمكانية نوع من أنواع الكمال فإن الله يفيض عليه ذلك الوجود أو ذلك الكمال لكون الله سبحانه تام الفاعلية وواجب الفيض .

إذن عدل الله ـ كما نقلنا ذلك عن صدر المتألهين ـ عبارة عن الفيض العام والعطاء العريض لكل الموجودات التي لها إمكانية الوجود أو إمكانية نوع من الكمال دون إمساك أو ترجيح .

أما أين تكمن العلة الأساسية لتفاوت الإمكانيات وتباين الاستحقاق ، وكيف يمكن تفسير وفهم تفاوت الإمكانيات وتباين الاستحقاق على أساس أن الأشياء في ذاتها مختلفة من حيث القابلية والاستحقاق ، مع أننا أكدنا أن فيض الباري غير متناه ولا محدود ؟ فهذا ما سوف نحاوله ـ بعون الله وتوفيقه ـ في الصفحات القادمة ضمن إيراد الإشكالات والجواب عليها .

الشبهات والإشكالات :

والآن ننظر في الأسئلة المطروحة في هذا المجال :

وأول سؤال يواجهنا هو : لماذا يوجد الترجيح والاختلاف في العالم ؟ لماذا يكون أحدنا أبيض والآخر أسود ؟ ولماذا يكون أحدنا قبيحاً والآخر جميلاً ؟ أو أحدنا معافىً والآخر عليلاً ؟

بل لماذا يكون مخلوق إنساناً وآخر من صنف الأغنام وثالث من دود الأرض ؟ لماذا يكون مخلوق جماداً وآخر نباتاً ؟ أو مخلوق شيطاناً وآخر ملكاً ؟

لماذا لم يكن هؤلاء جميعاً متشابهين ؟ لماذا لم يكونوا جميعاً بيضاً أو جميعاً سوداً ؟ لماذا لم يكونوا جميعاً جميلين أو جميعاً قبيحين ؟

وإذا كان لا بد أن يختلفوا فلماذا لم يكن الأبيض أسود والأسود أبيض ؟

لماذا لم يكن القبيح جميلاً والجميل قبيحاً ؟

أما السؤال الثاني فهو يختص بعدم الأشياء وفنائها : لماذا توجد الأشياء ثم تُعدم ؟ لماذا كان الموت محتماً ؟ لماذا يجيء الإنسان إلى الدنيا ثم بعد أن يذوق لذة الحياة وينغرس في نفسه أمل الخلود يُرسَل فَجأة إلى ديار العدم ؟

ويرتبط هذا السؤال بموضوع الظلم والعدل عن طريق الرأي القائل إن العدم المحض خير من الوجود الناقص ، لأن كل شيء لم يوجد فليس له أيّ حق ، أما إذا وجد فإنه يملك حق البقاء ، والأشياء التي لم توجد أصلا تنعم بالسعادة والهناء أكثر من الأشياء التي أوجدت ثم تدفع إلى الحرمان من آمالها ومطامحها . فهذا الإيجاد إذن ظلم .

وهناك سؤال آخر يقول : لو غضضنا النظر عن الزمن المحدود للوجود ثم التعرض للفناء والعدم فنحن لا نستطيع أن نغض النظر عن النقص ، فلأيّ شيء كان الجهل والعجز والضعف والفقر ؟

ويرتبط هذا السؤال بموضوع العدل والظلم عن طريق تصور أن إمساك فيض العلم والقدرة والقوة والثروة عن موجود هو بحاجة إليها إنما هو ظلم . وفي هذا الإشكال قد فرض أن الذي لم يأت إلى الوجود لم يملك حقا ، أما الذي قد أوجد فإنه قد ملك حقاً وهو توفير لوازم الحياة له . فيكون الجهل والعجز والضعف والفقر والجوع وغيرها من أنواع الحرمان من الحق .

والسؤال الآخر هو : بغض النظر عن الترجيح والاختلاف الموجود بين المخلوقات وبغض النظر عن أن كل شيء محكوم عليه بالفناء جبراً وبغض النظر أيضاً عن كون كثير من الموجودات في الدنيا محرومة من لوازم الحياة ـ بغض النظر عن كل ذلك نتساءل : لماذا أوجدت الآفات والبلايا والمصائب التي تعترض الوجود في منتصف الطريق فإما أن تذهب به إلى ديار الفناء وإما أن

تجعل وجوده مقرونا بالعذاب والمعاناة ؟ لماذا وجدت المكروبات والأمراض والظلم وكبت الحريات والسرقات والسيول والطوفان والزلازل والتفرقات والمصائب والحروب والصراع والشيطان والنفس الأمارة وغيرها ؟

هذه ألوان من الإشكالات التي ترد في موضوع العدل والظلم . وقد تطرح هذه الإشكالات بعينها مع اختلاف ضئيل تحت عناوين أخرى كما إذا طرحت مسألة العدل والظلم باعتبارها من مسائل الإلٰهيات من قبيل مسألة الغايات في العلّة والمعلول أو مسألة العناية الإلٰهية في بحث صفات الواجب . فيقولون : لو كانت هناك غاية أو هدف من وراء الخلق ولو كانت الخلقة تهدف إلى حكمة بالغة لوجب أن يكون كل شيء مفيداً فائدة ما . ويلزم من هذا أن لا توجد أية ظاهرة لا فائدة منها ولا ظاهرة يأتي منها ضرر ، ويلزم أيضاً أن لا تبقى أية ظاهرة مفيدة في حيّز العدم ، ولكننا عندما ننظر إلى الحياة نجدها مليئة بالترجيحات والاختلاف والعدم والجهل والعجز ، وهذا يدل على أن الظواهر التي كان لا بد أن توجد من قبيل التساوي وإدامة الوجود والعلم والقدرة وغيرها فإنها لم توجد ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فهو يدل على أن بعض الظواهر غير المفيدة أو المضرّة من قبيل الأمراض والزلازل وغيرها قد وجدت ولا ينسجم هذا مع الحكمة البالغة الإلٰهية ولا مع العدل بمفهومه الذي يعني التوازن والتعادل .

وقد تطرح هذه الإشكالات عينها تحت عنوان الخير والشر في موضوع التوحيد . ويتلخص الإشكال حينئذ في أن الوجود يحكمه أمران فلا بد إذن أن يكون هناك أصلان . ويتناول الحكماء مسألة الخير والشر تارة في باب التوحيد لردّ نظرية القائلين بالثنائية ، ويتناولونها تارة أخرى في باب العناية الإلٰهية باعتبارها مرتبطة بالحكمة البالغة فيقولون : إن العناية الإلـهية توجب أن يكون كل موجود خيراً وكمالاً وأن يكون النظام الموجود أحسن نظام ،

وعلى هذا لا ينبغي أن توجد الشرور والنقائص التي هي نقص للنظام الأكمل والأحسن . مع أننا نلاحظ أن هذه موجودة كلها .

ونحن نتناول هذه المسألة من ناحية العدل والظلم ، ولكننا ـ شئنا أم أبينا ـ فإن الجهات الأخرى للموضوع سوف تطرح ضمنا ويجاب عليها . وكما سبق أن قلنا فإن مفهوم العدل الذي يقابل الظلم يقصد به مراعاة الاستحقاق ولا يقصد به التوازن ولا التساوي . وكما أشرنا فيما مضى فإن مراعاة الاستحقاق في مورد ذات الله تعالى تكون بالمعنى الذي أدركه الحكماء وتوصلوا إليه ، وليس بالمعنى الذي يفهمه الآخرون .

« العدل » أحد أصول الدين :

إذا كانت هناك شبهات أو إشكالات تتعلق بسائر المسائل الإلٰهية فإنها تختص بفئة المتكلمين والفلاسفة وأهل الفن ، ولا يضرّ في هذه المواضيع أن تكون صعبة وعسيرة الفهم فلكونها خارجة عن حدود أفكار عامة الناس فإن الإشكالات تطرح ويجاب عنها في مستوى أعلى من مستوى إدراك عامة الناس .

ولكن مسألة « العدل الإلٰهي » تختلف عن تلك المسائل في أنها قد استولت على اهتمام عامة الناس فراح يفكّر فيها القروي الأمي والفيلسوف المفكر .

ولهذا فإن لمسألة « العدالة » أهمية خاصة وموقعاً لا نظير له . وهذا يفسّر لنا موقف العلماء المسلمين من الشيعة والمعتزلة ـ لا الأشاعرة ـ الذين اعتبروا العدل ثاني أصل من أصول الدين . فلو كان العدل باعتباره صفة من صفات الله داخلاً ضمن أصول الدين لوجب أن نعدّ من أصول الدين صفات الله

الأخرى من قبيل العلم والقدرة والإرادة و . . . ، ولكن هناك سبباً آخر لاعتبار الشيعة العدل واحدا من أصول الدين . ولم تختلف الشيعة مع السنة في بقية صفات الله ، وإذا كانوا مختلفين معهم في شيء منها فهي غير مطروحة للبحث . ولكنهم اختلفوا معهم في مسألة العدل اختلافاً حاداً بحيث كان الاعتقاد بالعدل أو عدمه يعتبر علامة على الانتماء إلى « مذهب » معيّن ، فيكون علامة على أن المرء شيعي أم سني ، وإذا كان سنياً فهو معتزلي أم أشعري . فإن كان الشخص معتقداً بالعدل وحده فذلك علامة على أنه ليس أشعريا ، وإن كان معتقداً بالعدل والإمامة معا فذلك علامة كونه شيعياً . ولهذا قيل إن أصول الدين الإسلامي ثلاثة وأصول المذهب الشيعي هذه الثلاثة يضاف إليها أصلان جديدان : هما العدل والإمامة .

العدل والحكمة :

ذكرنا فيما مضى أنه توجد صفتان من صفات الله تعالى متقاربتان من حيث الشبهات والإشكالات الواردة عليهما وهما : العدالة والحكمة .

والمقصود من كون الله عادلاً هو أنه لا يهمل استحقاق ولياقة أيّ موجود ، فيُعطي أيّ شيء ما يستحق .

أما المقصود من كونه حكيماً فهو كون النظام الذي أبدعه هو أحسن وأصلح نظام ، أي أنه يوجد أفضل نظام ممكن .

يقول الخواجه نصير الدين الطوسي في بعض شعره الحكمي :

« لا يوجد حكم لائق غير حكم الحق
ولن يأتي حكم يفضل الحكم الحق
كل شيء موجود قد أوجد كما كان ينبغي

ولم يوجد شيء لا ينبغي وجوده » .

ولازم الحكمة والعناية الإلٰهية هو أن يكون للكون والوجود معنى وغاية ، فأي شيء يوجد إما أن يكون خيراً بنفسه وإما أن يكون وسيلة للوصول إلى الخير .

« فالحكمة » من لوازم كونه عليماً ومريداً ، وتوضح أصل العلة الغائية للكون . أما العدالة فليس لها علاقة بصفتي العلم والإرادة ، ولكنها بالمعنى الذي مرّ تكون من شؤون فاعلية الله ، أي أنها من صفات الفعل وليست من صفات الذات .

والإشكال المشترك الذي يرد في موضوع « العدل » وفي موضوع « الحكمة » هو وجود الحرمان وسوء الحظ وقلة الرزق ، وبكلمة جامعة هي « مسألة الشرور » . فمسألة الشرور يمكن إدراجها تحت عنوان « الظلم » باعتبارها إشكالاً على العدل الإلٰهي ، كما يمكن إدراجها تحت عنوان « الظواهر التي لا هدف لها » باعتبارها نقضاً للحكمة البالغة لله سبحانه ، ولهذا تُعدّ أحد الأسباب الدافعة نحو المادية . فمثلا عندما نعتبر الأجهزة الدفاعية التي زُودت بها الموجودات الحية للمحافظة عليها في مقابل الأخطار المحدقة بها ـ عندما نعتبرها دليلاً على الحكمة الإلٰهية وتغلغل النظام في الكون فإن سؤالاً سيفرض نفسه وهو : لماذا لا بد من وجود أخطار حتى نحتاج للأنظمة الدفاعية ؟ لماذا توجد المكروبات الضارّة والمؤذية حتى يلزم لمقاومتها إيجاد الكريات البيض في الدم ؟ لماذا يخلق الحيوان المفترس الحاد الأسنان لنحتاج إلى الأرجل الراكضة أو القرون الصلبة التي تزوّد بها الحيوانات الضعيفة للدفاع عن نفسها ؟ ففي عالم الحيوانات يوجد من ناحيةٍ الخوفُ وغريزةُ الفرار من الخطر وذلك في الحيوانات الضعيفة القابلة للصيد ، ومن ناحيةٍ أخرى يوجد الافتراس في الحيوانات القوية التي يشغل بالها الاصطياد .

إن الإنسان ليتساءل لماذا وجد عامل الهجوم والتجاوز حتى يلزم إيجاد التجهيزات الدفاعية ؟

هذه التساؤلات والإشكالات تحتاج إلى تحليل عميق ودقيق كما لو كنا قد تعرضنا لبحر رهيب وقد أغرقت الفئات أنفسها في خضمه وحينئذ يصدق قول الشاعر :

« في هذه المحنة غطست ألف سفينة نحو الأعماق
ولم تطف على وجه الماء منها حتى قطعة واحدة من الخشب »

وقد خاضت الفلسفات المختلفة في هذا البحر الرهيب ، ومنها الفلسفة المادية والفلسفة الثنائية والفلسفات المتشائمة .

الثنائية :

إن بني الإنسان وخاصة ذوي البشرة البيضاء قد قسموا الكون منذ القدم إلى قطبين : الخير والشر .

واعتبروا النور والمطر والشمس والأرض وغيرها من مصاديق الخير ، ووضعوا سنوات القحط والسيل والزلازل والأمراض والحيوانات المفترسة والمؤذية في قائمة الشر ، ومن الواضح أن الإنسان في هذا التصنيف قد وضع نفسه مقياسا ومحوراً للتشخيص ، أي كل ما كان مفيدا له جعله في قائمة الخير وكل ما كان مضراً له أدرجه في قائمة الشر .

والإنسان منذ طفولة التاريخ بدأ يفكر ويتساءل : أموجد الشر هو نفسه موجد الخير ؟ أم أن للشر مبدأ يصدر منه وللخير مبدأ آخر ؟ أخالق الجميل والقبيح واحد ؟ أم للكون مبدآن وخالقان ؟

فذهبت فئة إلى أن الخالق نفسه إما أن يكون خيّراً ومريداً للخير وإما أن يكون شريراً ومريداً للشر ، فإذا كان خيّراً فإنه لا يخلق الشر وإذا كان شرّيراً فإنه لا يخلق الخير ، وانتهى بهم هذا الاستدلال إلى النتيجة القائلة إن للكون مبدأين وخالقين وهذه هي الثنائية .

ومن هنا نشأ اعتقاد الإيرانيين القدماء بمبدأ للخير ومبدأ آخر للشر وقد تحول التعبير عنهما بعد ذلك إلى « يزدان » ومعناه الله ، و « أهريمن » ومعناه الشيطان .

والتاريخ ينبئنا أن ذوي البشرة البيضاء بعد أن استقروا في إيران أخذوا بعبادة مظاهر الطبيعة ـ وبالطبع المظاهر الجيدة منها من قبيل النار والشمس والمطر والتراب والهواء . ولم يعبد الإيرانيون ـ كما يظهر ذلك المؤرخون ـ الأشياء الشريرة ، وإنما وجد أناس آخرون من ذوي البشرة البيضاء قد اتخذوا عبادة الأشياء الشريرة وسيلة لإرضاء الأرواح الخبيثة . فما كان يجري في إيران القديمة إذن هو الاعتقاد بمبدأين وخالقين ، ولم يكن فيها لونان من العبادة فالإيرانيون القدماء مشركون في الخالقية وليسوا مشركين في العبادة .

ثم ظهر بعد ذلك زردشت ، ولم يُعلم بوضوح ـ من وجهة النظر التاريخية ـ هل كان دستور وشريعة زرادشت موحداً أم ثنائيا ؟

«والأوستا»[1] الموجود بين أيدينا لا يرفع هذا الإبهام ، لأن أقسامه المختلفة تتفاوت فيما بينها تفاوتاً فاحشاً : فقسم « ونديراداوستا »[2] فيها صراحة بالثنائية ، ولكن قسم « كَاتاها »[3] لا يفهم منه الثنائية بل يستنبط منه ـ

(١) كتاب زردشت المقدس وهو مرشد الزردشتيين ويشمل عدة أقسام مثل الأناشيد والتكاليف الدينية والقوانين ضد الأشرار والأدعية الخاصة .
(٢) أي القوانين ضد الأشرار .
(٣) قسم الأناشيد .

كما يدعي بعض المحققين ـ التوحيد . وبسبب هذا التفاوت والاختلاف الكبير بين أجزاء « الأوستا » فإن المحققين يعتقدون بأنه ليس أثراً لشخص واحد ، وإنما كل واحد من أقسامه متعلق بشخص معين .

والتحقيقات التاريخية في هذا الموضوع قاصرة ولكننا حسب العقيدة الإسلامية في الدين المجوسي نستطيع أن نؤكد أن دين زردشت في أصله كان يتضمن شريعة موحّدة ، ولهذا يعتقد كثير من العلماء المسلمين أن الزردشتيين محسوبون ضمن أهل الكتاب . ويؤيد المحققون من المؤرخين هذا الاتجاه ويفسرون نفوذ الثنائية في شريعة زردشت برواسب الشرك في العقيدة التي سبقت زردشت وانحدرت من ذوي البشرة البيضاء .

ونحن إذ نعتبر شريعة زردشت ذات اتجاه توحيدي ، فإنما نفعل ذلك عن طريق التعبد ، أي التزاما بالآثار الإسلامية ، وأما من وجهة النظر التاريخية أي بالنظر إلى الآثار المنسوبة إلى زردشت وحتى لو اقتصرنا على قسم « كَاتاها » فإننا لا نستطيع أن نستنبط الاتجاه التوحيدي . بل كل ما استطاع المحققون أن يؤكدوه بقصر النظر على قسم « كَاتاها » هو كون زردشت مؤيداً للتوحيد الذاتي ، أي أنه يعتقد بموجود واحد قائم بذاته وغير مخلوق وهو « آهورامزدا » وكل الموجودات الأخرى وحتى « أهرمين » (أنكَره مئنيو)[٣] قد خلقت بواسطة آهورامزدا . وبعبارة أخرى فإن زردشت كان يعتقد بأصل واحد لشجرة الحياة . ونستطيع أن نعتبر زردشت ـ اعتمادا على أقوال بعض المحققين ـ مؤيداً للتوحيد في العبادة . ولكن الشريعة لكي تكون شريعة موحدة تحتاج إلى التوحيد في الخالقية علاوة على التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة . وشريعة زردشت كانت ـ حسب الوثائق التاريخية ـ ثنائية بالنسبة إلى الخالقية ، ولذا يستفاد من تلك التعليمات أن القطب المخالف لـ « أنكَره مئنيو » أي العقل

---

(١) أي دليل الشر ومظهر الفساد والانحطاط « المترجم » .

الخبيث إنما هو « سبنت مئنيو » أي العقل المقدس .

فـ « سبنت مئنيو » منشأ الأشياء الطيبة الجيدة التي ينبغي أن توجد . أما « انكَره مئنيو » أو أهريمن فهو منشأ الأمور السيئة التي لا ينبغي أن تخلق ، وآهورامزدا أو « سبنت مئنيو » ليس مسؤولاً عن خلقها وإنما المسؤول عن إيجادها هو «أنكَرَه مئنيو » .

وحسب هذا التفكير لا يكون للوجود أصلان ولكن له فرعين ، أي أن الوجود يبدأ من آهورامزدا ثم يتشعب إلى فرعين : فرع منه عبارة عن « سبنت مئنيو » وآثاره الطيبة ، وفرع آخر عبارة عن « أنكَره مئنيو » وآثاره السيئة . ونحن إذا اتخذنا « كَاتاها » الذي يعتبر الأثر الوحيد الذي تفوح منه رائحة التوحيد من آثار زردشت ـ إذا اتخذنا هذا الأثر محوراً لقراراتنا فسوف نجده ينظر إلى الكون باعتباره خليطاً من الخير والشر وأن النظام الموجود ليس هو أحسن نظام ، ولا ينسجم هذا الاتجاه مع الحكمة الإلٰهية البالغة . وهذا هو ما يباعد بين زردشت وبقية الأنبياء المرسلين من السماء .

وشريعة زردشت ـ لهذا النقص المتغلغل فيها ولأسباب أخرى ـ لم تستطع أن تقاوم الثنائية ، وتحولت الثنائية في الفروع التي كانت أيام زردشت إلى ثنائية في أصول الكون بعد رحيله . فالزردشتيون أيام المرحلة الساسانية والمانويون والمزدكيون الذين يعتبرون فروعاً للزردشتية في إيران ـ هؤلاء جميعاً لا يمكن اعتبارهم إلا ثنائيي الاتجاه .

والواقع أن زردشت لم يستطع اقتلاع جذور الشرك من قلوب الإيرانيين حتى مستوى « كَاتاها » فقط ، وقد انتصرت عليه عقيدة الشرك وحرّفت آثاره .

والذي استطاع أن يطرد هذه الخرافة من عقول الإيرانيين إنما هو الإسلام

وحده . وهذه إحدى مظاهر قدرة الإسلام التي لا نظير لها من حيث التأثير العميق في أرواح الإيرانيين حيث حوّل الناس المعجون مع لحومهم ودمائهم روح الشرك والذين قال فيهم أحد العارفين بشؤون الشرق وهو (دومزيل) : « إن الثنائية أساس الفكر الإيراني » وقد كانوا أسيري هذه الخرافة إلى الحد الذي يحرّفون فيه أي دين يردهم - حوّلهم الإسلام إلى أفق التوحيد .

نعم إنه الإسلام الذي صنع من أناس يعبدون مشركين أناساً يعبدون موحدين . وبتعلمهم هذه الحقيقة : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾[1] وباعتقادهم بمعنى ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾[2] وبإيمانهم بواقعية : ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[3] بهذه جميعاً امتلأوا حباً وهياماً بالله والوجود والكون فأينع وجودهم واطمأنت أنفسهم وهذا لون من ألوان ثنائهم على نظام الوجود على لسان شاعرهم سعدي :

« أنا مغرم بالكون حيث أن الكون مغرم به
أنا متيّم بكل العالم حيث كل العالم منه
أشرب السّم بمحض إرادتي حيث أن المحبوب هو الساقي
وأتحمّل الألم بجلادة لأن الدواء أيضاً منه »

فالإيراني بعد الإسلام لم ينف المبدأ المستقل للشر فحسب ، وإنما بنظرة عرفانية رفيعة اتجه بها إلى النظام الكلي للوجود رأى أيضاً أن الشرور لا وجود لها فقال مثلا : « الشر ما لم يوجد » . ويقول الغزالي : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » . هذا هو الإنسان الذي رباه الإسلام وأوجد فيه هذا

(١) الأنعام - الآية ١ .
(٢) السجدة - الآية ٧ .
(٣) طه - الآية ٥٠ .

الفكر الرفيع بحيث ينظر إلى البلاء والعذاب والمصائب التي كانت في نظرة ضيّقة تُعتبر قبيحة وغير مطلوبة فيراها بنظـرته الواسعة الرحبة العميقة جمالاً وتناسقاً .

وقد تناول حافظ المسمى (بلسان الغيب) والمعبّر عن أعمق الأفكار الفلسفية والعرفانية في قوالب من الكناية والاستعارة تُعدُّ قمة من قمم الفصاحة والبلاغة ـ تناول الاختلاف بين النظرتين : النظرة السطحية المحدودة الفجة والنظرة العميقة المفصّلة من أعماق تجربة الشيخ (ويقصد به العارف ، المرشد ، قطب الطريقة) وبنغمة رائعة تكتنفها التورية والإبهام وذلك بقوله :

« قال مرشدنا إن الخطأ لم يتسلل إلى مجال الخلق
نعمت النظرة هذه ، إنها تُغَلِّف الأخطاء »

أي أن النظرة غير الضيقة وغير الهابطة للشيخ تتجه إلى الكون بصورة كل ٍ واحدٍ هو مظهر تجلٍ للحق فتمحي حينئذ كل الأخطاء وكل ما لا ينبغي مما يبدو في النظرة السطحية . فالكون ظل الحق ولما كان الحق جميلاً وكاملاً على الإطلاق فظلُّ الجميلِ جميلٌ مثله ويستحيل أن لا يكون جميلاً . فإننا إذا أخذنا أي عضو على حدة في جسم جميل متناسق ولم ننظر إلى موقعه الخاص بين بقية الأعضاء التي تشكل ذلك الكل فإننا سوف لن ندرك ضرورته وكماله وقد يخيل إلينا أنه لو كان بشكل آخر لكان أفضل . ولكننا بنظرة أوسع حيث ننظر إليه بما هو عضو في تلك المجموعة التي تشكل الجسم الجميل فإن فكرتنا عنه سوف تنقلب رأسا على عقب فيصبح ما رأيناه من قبل غير صحيح ولا ينبغي أن يكون ـ يصبح صحيحاً وقد حلّ في موقعه المناسب . .

وفي بيت شعر غزلي آخر لحافظ وكما كانت عادته في الغزل حيث يوضح مقصوده بالكناية والاستعارة في بيت من الشعر يقول فيه :

« لقد أصبحت عيناي من ذوات المرآة التي تعكس معالم حسنة
وعندئذ كان لا بد من أن تختطف شفاهي القبلات من كتفه وصدره »

ففي صدر البيت يعلن وصوله إلى مرحلة « عين اليقين » حيث يرى الكونَ مظهرَ تقاطيعَ وجهِهِ والخالَ والعيونَ التي فيه ، فكل شيءٍ في مكانه جميل وبديع ، أما في عجز البيت فهو يأمل في الوصول إلى مرحلة « حق اليقين » .

وكثيراً ما يكرر حافظ في غزلياته هذه الحقيقة التي تقول إن العارف بعد نفوذه إلى الأعماق سوف لن يرى في تفسيره سوى الكمال والجمال والإبداع . ومنه قوله :

« وجهك الجميل قد كشف لنا آية من اللطف
ولهذا لا يوجد في تفسيرنا غير اللطف والجمال »

ومنه قوله :

« لم أكن من قبل ملتفتاً إلى ما يجري في الكون
حتى حسّن هذا الكونَ ـ في نظري وجهُك الرائع »

ولما كان حافظ من العرفانيين الذين يضعون الوحدة مكان الكثرة الفلسفية ، ويؤمنون بالتجلي مكان العلّة الفلسفية ، ويعتمدون على الحب والجمال مكان العقل والوجوب الفلسفي ، ويرون الكون « مظهر الواحد الجميل على الإطلاق » فكيف يمكن أن يفكر هذا العارف بمنهج الخيّام أو منهج أبي العلاء ؟ وقد أوضح حافظ العناصر الثلاثة « الوحدة » و « الظهور » و « الجمال » في رؤ يته العرفانية للعالم في ثلاثة أبيات من الغزل بأجمل وأصرح شكل :

« لما وقعت صورة وجهك في مرآة الكأس
طمع العارف ـ متأثراً بشعاع الخمرة ـ طمعاً لا جدوى منه
وحسن وجهك لما انعكس في المرآة
أوجد كل تلك الأوهام التي انبثقت من المرآة
كل هذه : من صور الخمر ومن اللوحات الفنية
سببها شعاع من وجه الساقي قد وقع في الكأس »

وقد اعترض بعضهم على البيت الأول وقال إن فيه إشكالا على الخلقة وذلك حيث استعمل كلمة « تغلف الأخطاء » غافلاً عن أن الإبهام والتورية تجعل للجملة أو للكلمة معنيين ، وقد يكون المراد خلاف الظاهر ، وهذا من المحسنات البديعية التي استفاد منها العرفانيون كثيراً . وبقية شعر حافظ دليل على ما نقول . وعلاوة على ذلك فلو فرضنا أن لحافظ اعتراضاً على الخلقة فهل يمكن مع ذلك الاحترام والإجلال والاعتقاد الكامل بالشيخ أن يخطئه ، لأنه في هذه الصورة إما أن يكون قول حافظ : « إن الخطأ لم يتطرق لمجال الصنع » كذبا ومجاملة وإما أن يكون صادراً من أحمق مشوش الفكر .

وقد وجّه حافظ في بعض قصائده الشعرية الشرور توجيهاً سليماً بقوله إن الخلقة لا تقبل التقسيم وأُخْذَ الأقسام كلٍ على حدة وبأوضح بيان ، وسوف ندرج ذلك في المكان الملائم . فالتصور العامي هو الذي يرى في البيت السابق اعتراضاً على شؤون الخلق .

الشيطان :

قد يتصور بعضهم أنه كما يوجد في الشريعة الزردشتية فكر ثنائي متمثل في « يزدان ـ أهريمن » فكذلك يوجد في الشريعة الإسلامية عقيدة : « الله ـ

الشيطان » على أنهما قطبان يخالف أحدهما الآخر . فما هو الفرق بين « أهريمن » المذهب الزردشتي » و « شيطان » الدين الإسلامي ؟

إن بين فكرة « أهريمن » في الشريعة الزردشتية والمزدائية وفكرة « الشيطان » في الشريعة الإسلامية تفاوتاً كما بين الأرض والسماء . وهذا مما يحتاج إلى بعض التوضيح : ففي تعليمات كتاب « الأوستا » يرد ذكر « أنكَره مئنيو » أو أهريمن وينسب إليه خلق كل الشرور والآفات والسيئات والموجودات الضارة من قبيل الأمراض والحيوانات المفترسة والسامة كالعقارب والحيات وكذلك الأراضي القاحلة والسنين الماحلة وأمثالها ، ولا ينسب خلقها إلى « آهورامزدا » الرب الأكبر ولا إلى « سبنت مئنيو » الرقيب لـ (أنكَره مئنيو » .

وبعض تعاليم « الأوستا » تظهر كون « أهريمن » جوهراً قديماً أزلياً مثل آهورامزدا ولم يخلقه هذا الأخير وإنما اكتشفه فقط : وبعض تعاليمها الأخرى وخاصة في قسم من « كَاتاها » التي هي من أوثق أجزاء الأوستا وأصحها سنداً تظهر أن « آهورامزدا » قد خلق موجودين هما : « سبنت مئنيو » أي العقل المقدس و « أنكَره مئنيو » أي العقل الخبيث وهو أهريمن .

وعلى أي حال فإن ما يظهر من الأوستا ومن عقيدة الزردشتيين في الماضي والحاضر يدل على تقسيمهم الموجودات في الكون إلى قسمين : الخير والشر ، فقسم الخير يشمل المخلوقات الموجودة التي كان لا بد أن توجد ووجودها نافع وللنظام العالمي لازم . أما الشرور فهي الموجودات التي لا ينبغي أن توجد ووجودها سبب النقص في العالم وهي ليست من مخلوقات آهورامزدا وإنما هي مخلوقات أهريمن سواء أكان أهريمن نفسه مخلوقاً من قبل آهورامزدا أم لم يكن .

إذن أهريمن خالق لكثير من مخلوقات العالم ، وقسم من الكون يعتبر

منطقة نفوذ له ، وأهريمن نفسه إما أن يكون قديماً أزلياً وشريكاً مماثلا لآهورامزدا في الذات وإما أن يكون مخلوقه ولكنه شريكه في عملية الخلق .

أما في الرؤية الكونية الإسلامية فالكون لا ينقسم إلى قسمين : خير وشر ، ولا يوجد شيء قد خلق وما كان ينبغي خلقه أو خلق سيئا . كل شيء قد خلق جميلاً وفي موقعه المناسب ، وكل شيء قد خلق من قبل ذات الله الواحد القهار .

ومنطقة نفوذ الشيطان تنحصر في حدود التشريع ولا تشمل التكوين ، فالشيطان يؤثر في مجال الأفعال التشريعية والتكليفية للإنسان ، وهو يؤثر في مجال الإنسان فقط ولا يتناول غيره ، وحتى نفوذه في مجال الإنسان محدود بحدود الفكر ولا يشمل الجسد ، ونفوذه في فكر الإنسان محدود أيضا بحدود الوسوسة وإظهار الباطل بمظهر الحق . وقد عبر القرآن دائما عن نفوذ الشيطان بكلمات « التزيين » و« التسويل » و« الوسوسة » وما يشبهها . أما أن هناك شيئاً في النظام الكوني يخلقه الشيطان أو أن له سلطة تكوينية على البشر بصورة قدرة قاهرة مسلطة على الإنسان تجبره على الشر فهذا مما يرفضه الإسلام ويأباه القرآن . وإنما سلطة الشيطان على الإنسان ضيقة جداً وتابعة لإرادة الانسان نفسه ، والإنسان يستطيع أن يوسّع سلطة الشيطان عليه أو يضيّقها حتى يصل بها إلى العدم ، يقول الله سبحانه : ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ ﴾(1) ، وينقل القرآن عن لسان الشيطان جوابه للمعترضين عليه والمعتبرين إياه مسؤولاً عن ضلالهم حيث يقول :

﴿ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى فَلَا تَلُومُونِى

---

(1) سورة النحل ـ الآية ٩٩ ـ ١٠٠ .

وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ﴾[٢]

فحدود الشيطان هي الدعوة والتزيين ولا يتجاوزها .

ثم إن فلسفة وحكمة هذا المقدار من تسلط الشيطان على الإنسان هي « حرية الإنسان » ، فقيمة الوجود الإنساني توجب أن يكون حراً مختاراً ، والموجود الحر لا بد أن يكون دائماً على مفترق طريقين وأمام دعوتين حتى يستطيع تحقيق كماله الذاتي عن طريق اختياره الخاص كما يقول الشاعر :

« إن الكون يبعث إلينا بنداءين متضادين
حتى يختبرنا لأي شيء نحن مستعدون
أحدهما يجذب الأتقياء
والآخر يغري الأشقياء » .

وفي الرؤ ية الكونية للإسلام لا يوجد لأيّ موجود تدخّل بصورة مستقلة في الخلق ، والقرآن ينفي استقلال أي موجود . وكل الموجودات تؤ ثر بصفتها واسطة لنفوذ المشيئة الإلٰهية البالغة . وينسب القرآن للملائكة تأثير الواسطة في إنفاذ المشيئة الإلٰهية في الخلق ، ولكنه ينفي حتى هذا التأثير عن الشيطان فضلا عن أن يجعله مستقلا في عملية الخلق كما تصرح الأوستا بنسبة الخلق المستقل لأهريمن في مقابل آهورامزدا .

ولهذا فإن من الغلط الفاحش ترجمة كلمة الشيطان في الآثار الإسلامية إلى « أهريمن » أو « ديو »[١] في اللغة الفارسية . فكلمة الشيطان لا مرادف لها في الفارسية ولا بد من نقل لفظ الشيطان بنفسه في الترجمة .

---

(٢) إبراهيم ـ الآية ٢٢ .

(١) أي الجن .

وليس الشيطان في القرآن قطباً في مقابل الله وليس قطباً في مقابل الملائكة الذين يؤثرون بإذن الله في عملية الخلق وينفذون مشيئة الله في الكون .

وتصور الناس عن الجن يختلف عن تصوير القرآن لهم . فالجن في القرآن موجودات كالإنسان مكلفة بتكاليف مثله وتختلف عنه في كونها غير مرئية . أما الجن في تصور عامة الناس فهم موجودات مثل الملائكة . والقرآن يقرن الإنس والجن ، أما الناس فإنهم يقرنون الجن والملائكة . وليس الشيطان في المفهوم القرآني إلّا فرداً من أفراد الجن .

ويوجد ـ في الرؤية الكونية للإسلام ـ نفوذ للملائكة في النظام التكويني بخلاف الجن الذين لا دخل لهم في هذا المجال . أما الأدب الإسلامي الذي قرن الجن والمَلَك فإنه متأثر بالرواسب الدينية والمفاهيم الذهنية التي انحدرت من الأصول الزردشتية .

ثم نعود إلى أصل الموضوع ونؤكد أن الرؤية الكونية الإسلامية تختلف عن الرؤية الكونية الزردشتية والمانوية والمزدكية لأنها ذات قطب واحد ، والشيطان فيها مصداق لقوله تعالى : ﴿ الذي أحسَنَ كُلَّ شَيءٍ خلقه ﴾ وهو مصداق أيضا لقوله :

﴿ ربنا الذي أعطى كل شيء خَلْقَه ثم هدى ﴾ . .

ووجود الشيطان والشيطنة والإضلال منه ، كل هذا بناء على حكمة ومصلحة وعلى أساس تلك الحكمة وهذه المصلحة لحق الشرُّ النسبي الشيطان وليس الشر الحقيقي الواقعي المطلق .

والأعجب من كل ما مضى أن الله ـ حسب المنطق القرآني ـ هو الذي

أعطى الشيطان منصب « الإضلال » ، وفي ذلك يقول القرآن الكريم :

﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴾[1]

ويعلن الشيطان استعداده لقبول منصب الإضلال حيث يقول :

﴿ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴾[2] .

ومن الواضح أن مفهوم الإضلال ومنطقة نفوذ الشيطان منحصران في الحدود التي بيّناها سابقاً ولا يتعدّيانها ، أي أنه لا وجود للإلزام ولا للإجبار بالنسبة إلى الإنسان ، بل كل ما هناك فهو « وسوسة » و « دعوة » و « تزيين » و « تسويل » .

ولا بد من الإشارة هنا إلى ملاحظة مهمة وهي أننا لا نقصد من قولنا : إن المجال التكويني خارج عن منطقة نفوذ الشيطان ـ لا نقصد به أن الشيطان ليس له أيّ تأثير في التكوين ، وكيف يمكن أن يكون موجوداً في عالم التكوين ولا يؤثر فيه ؟ ولكننا نقصد بذلك أنه ليس خالقاً مستقلاً لبعض الموجودات وليس قطباً في مقابل وجود الله سبحانه وليس مؤثراً في النظام الطولي للكون مثل الملائكة الذين أسندت إليهم بعض شؤون تدبير وإدارة الكائنات ، ولا يملك سلطة على البشر تصل إلى الحد الذي يستطيع فيه فرض رغباته عليهم . فالقرآن إذن ينسب شيئاً من التأثير للشيطان والجن ولكنه عموماً تأثير أضيق

---

(١) الإسراء ـ الآية ٦٤ .
(٢) الأعراف ـ الآية ١٦ ، ١٧ .

وأضعف وأهبط من تأثير الإنسان .

وهدفنا من هذا البحث أن نبين أن القرآن قد طرح مسألة الشيطان بشكل لا يخدش التوحيد الذاتي ولا يتناقض مع قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾(١) ولا يخدش التوحيد في الخالقية المتضمن في قوله تعالى ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾(٢) وقوله ﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾(٣) وقوله ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ ﴾(٤) .

التشاؤم الفلسفي :

وهناك أثر آخر من آثار « مسألة الشرور » وهو التشاؤم الفلسفي . فالفلاسفة المتشائمون يظهرون من أوساط الماديين ، فهناك إذن تلازم وعلاقة بين المادة والتشاؤم الفلسفي لا يمكن إنكارها ، ومن الواضح أن المادية لم تستطع حلّ مشكلة الشرور .

أما في الرؤية الإلٰهية فالوجود مساوٍ للخير ، والشر أمر إضافي ونسبي . ويوجد في أعماق كل شر خير مختبئ . وهذا مما لا تقره الرؤية المادية . ومن الجلي كون الرؤية المتشائمة للكون جالبة للعذاب والمعاناة . فما أعظمه من عذاب أن يعتقد الإنسان بأن الكون فاقد للإحساس والإدراك والهدف وإنه ليرتعش الإنسان عندما يفكر ويتصور كونه ابنا صغيراً لهذا الكون الكبير ، وهو ينسب لنفسه أنه صاحب هدف ، ولكنه عندما ينتقل إلى الكون الذي أوجده

(١) الشورى ـ الآية ١١ .
(٢) الأعراف ـ الآية ٥٤ .
(٣) الرعد ـ الآية ١٦ .
(٤) الإسراء ـ الآية ١١١ ، ومن أراد التوسع فليرجع إلى تفسير الميزان ـ الجزء ٨ الصفحات من ٣٤ إلى ٥٨ ، في شرح آيات أول سورة الأعراف وكتاب « الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران » لمرتضى المطهري . « المؤلف » .

وأوجد فكره وعلّمه كيف يتخذ لنفسه هدفاً فإنه ينكر عليه أن يكون هادفاً :

والـشخص الذي يعتقد أن العدالة معدومة في الكون ، وأن الترجيح الظالم منبث في الطبيعة ، لو أُعطي كل نعم الدنيا فسوف يبقى متشائماً ومعذّباً . وتكون مساعيه لإسعاد ذاته وخدمة نوعه غير مصحوبة بالحرارة القلبية ولا بالآمال المتوثبة . فإذا كان الوجود مبنياً على أساس الظلم فحب العدالة عند الإنسان حينئذ لا معنى له . وعندما يكون الكون فاقداً للهدف فسعينا حينئذ لنكون أصحاب هدف ـ كالكتابة على الماء ـ أمر لا يقدم عليه إلاّ أحمق .

والهدوء والاستقرار النفسي الذي يتمتع به المؤمنون آت من كونهم معتقدين أن الكون هادف ومليء بالحكمة والعلم وليس حائراً ولا مقامراً ولا أبله ولا فاقداً للهدف ، وإنما هو عادل يناصر الحق ويعضد أهله ، وليس ظالماً ولا نصيراً لأهل الظلم .

وينكر الموحدون وجود أي شيء لم يحسب له حساب . والأمور السيئة إما أن تكون مكافأة عادلة وإما أن تكون امتحاناً هادفاً يعقبه جزاؤ ه المناسب . أما الأفراد الذين حرموا نعمة الإيمان فإنهم لأيّ شيء يلجأون لكي يفرحوا قلوبهم ؟ ليس أمامهم سوى الانتحار وكما يقول واحد منهم : « إننا نحتضن الموت بشهامة » !

وقد نشرت منظمة الصحة العالمية إحصائية تفيد أن نسبة الانتحار ترتفع في أوساط المثقفين ، وحسب هذا التقرير فقد ازدادت نسبة الانتحار في عدة دول أوروبية ومنها سويسرا التي تعتبر أنموذجاً للرفاه والسعادة . وجاء في هذا التقرير أن الانتحار يعدّ ثالث عامل للموت ، أي أنه يؤدي إلى خسارات في الأرواح أكثر من مرض السرطان ومن المؤسف أن يكون منتشراً في الطبقة المتعلمة بشكل أكثف منه في الطبقة الأمية . وجاء فيه أيضاً أن الدول التي

تسعى إلى التقدم وبدأت تتحلل من إيمانها قد ازدادت فيها عمليات الانتحار . ففي ألمانيا الغربية يموت في السنة الواحدة ١٢٠٠٠ شخص ، وينقذ من الموت ٦٠٠٠٠ شخص يقدمون على الانتحار .

هذا هو لون الحياة التي يعيشها أولئك الذين فقدوا إيمانهم بالله رب العالمين . وقد سرد المتخصصون عدة أسباب للانتحار منها : إلفات النظر والفشل في الحب والفشل في النشاط الاجتماعي أو الاقتصادي ، والفقر والإدمان والاضطراب ، وتصور أن الحياة والوجود عبث ، ولكن علة العلل هي عدم الإيمان . يقول ويليام جيمز في الفصل الأول من كتابه « الدين والروح » عند حديثه عن أحد الكتّاب الماديين المسمى « مارك أورل » وكذلك عن نيتشه وشوبنهاور ـ يقول :

« إن كلمات مارك أورل ذات مرارة تنبع من جذور الهم والانقباض ، وصوته الحزين يشبه صوت الخنزير الذي يضطجع تحت السكين . والوضع الروحي لنيتشه وشوبنهاور عابس ، ويُرى من سلوكهم الخلقي الإنحراف ممزوجاً بالمرارة . وصوت هذين الكاتبَيْن يتميز بمرارة يذكّرنا بصوت الجرذان وهي في حالة نزاع . ولا يُرى المعنى والمفهومُ الصافي العذب الذي يعطيه الدين لمشاكل الحياة ومشتقاتها في تضاعيف سطور هذين الكاتبين » .

ولنيتشه ـ هذا الذي يدرجه ويليام جيمز ضمن المتشائمين ـ فلسفة معروفة تقوم على أصالة القوة ، وهو يوضحها بقوله :

« لا بد أن نقذف بعيداً بالرأفة ورقّة القلب ، لأن الرأفة عجز والطاعة والتواضع ذل وحقارة ، والحلم وسعة الصدر والعفو والتغاضي من الإنحطاط وفقدان الهمّة . لماذا تُقتل النفس ؟ إن النفس تُربّى لماذا نعبد الغير ؟ لا بد أن نريد أنفسنا وأن نعبدها ، ويجب علينا التخلي عن الضعيف والعاجز حتى

يذهبا من بيننا . . . » .

بمثل هذه الأفكار صنع نيتشه لنفسه سجناً من هذا الكون يعيش فيه . وفي أواخر عمره حيث يجني الإنسان ما غرس من أفكار كتب رسالة إلى أخته يقول فيها : « كلّما مرّ عليّ الزمن كانت الحياة عليّ أغلى . . . منذ سنين وأنا أعاني من المرض الذي جعلني في غاية ضيق النفس والبرودة والألم ولكني لم أصل إلى ما وصلت إليه اليوم من غم وفقدان أمل ! ما الذي حدث ؟ لقد حدث ما يجب أن يحدث ، لأن خلافاتي مع جميع الناس سلبت الاعتماد منهم عليّ . ولقد كان كل منا مخطئاً . ربّاه ! أعاني اليوم من وحدة قاسية لا أستطيع حتى أن أضحك فيها مع شخص واحد ولا أن أشرب فنجان شاي مع إنسان، وليس هناك من يبدأ معي صداقة جديدة تنعش روحي »[1]

أما شوبنهاور الذي ذكره سابقاً ويليام جيمز فهو يعتقد :

« أن الأصل في الحياة هو العذاب والألم . أما اللّذة فهي رفع للألم وليست شيئاً إيجابياً وإنما هي أمر سلبي . وكل موجود حي يرتفع في سلم الرقي فإن عذابه يزداد لأن إحساسه قد ازداد وهو يتذكر عذاب الماضي ويتنبأ بآلام المستقبل . وشيء واحد حلو يستتبع عمراً من الآلام . لو أنك لم تتزوج فإنك تعيش العذاب ، ولو تزوجت لفاضت حياتك بألف مصيبة تفلق الرأس . والمصيبة الكبرى هي الحب والتعلق بامرأة ، هذه التي يتخذها الناس مجالاً للفرح وهي في الحقيقة على رأس قائمة المنغصات . إن عاشرت الناس فأنت أسير ، وإن ابتعدت عنهم فأنت منغص العيش . والعبودية تقبض الروح وأنت واجدها أينما التفتّ . واختصاراً فما دامت الروح في الجسد فإن العذاب والألم رفيقها ، وحياة جميع الناس احتضار مستمر بل هي موت يتأخر لحظة فلحظة

---

(١) اتجاه الحكمة في أوربا ـ الجزء الثالث .

حتى يصل الأجل والمرء لم يربح من حياته شيئاً مفيداً »[1]

ونصادف أحياناً في العالم الإسلامي أشخاصاً يرون الكون مظلما وهم عابسون نافرون مما يجري فيه . ومن هؤلاء أبو العلاء المعرّي الشاعر العربي المعروف والخيَّام . ونحن إنما نقصد « الخيَّام الشاعر » لأن المحققين لا يصدقون أن الشعر المتشائم المنسوب إليه قد صدر من الخيَّام الفيلسوف الرياضي . ولكن ما كان محيّراً ومعذباً للخيام الشاعر استطاع الخيام الفيلسوف أن يجد له طريقاً للحل[2] .

ويوجد في عصرنا كتّاب متشائمون تقليداً للأوربيين ولأسباب أخرى ليس هذا محل ذكرها يبثّون السموم في أرواح شبابنا ويبعدونهم عن الحياة بل وأحيانا يدفعونهم نحو الانتحار ، وينال هؤلاء الكتّاب التشجيع والتشويق من عوامل منظورة وخافية ويزداد عددهم كل يوم ، ومن هذه الفئة صادق هدايت الذي يصدّق في كتاباته قول ويليام جيمز : إنهم مثل الخنزير الذي ترتفع السكين على رقبته ، أو مثل الجرذان التي تجتاز حالة الاحتضار .

أما الجبهة المضادة لنيتشه وشوبنهاور وأبي العلاء المعري والخيام فهي مجموعة من الحكماء المتفائلين وأكثرهم إلٰهيون .

ومولوي هذا العارف العظيم هو المتحدث باسم هؤلاء ، ففي كل أقواله ينبثق الحب والحماس والشوق والاطمئنان . والإنسان من وجهة نظر هذا الحكيم مركز الفرح والسعادة والهناء ولكن بشرط أن يحاول الاستفادة مجاناً من هذا النبع الثّر . ولا يوجد غم واحد في الكون لا يمكن تبديله إلى سرور . وهو

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) من أحب التوسع فعليه بكتاب « الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران » الفصل المعنون بـ « خدمات الإيرانيين الفلسفية للإسلام » « المؤلف » .

يحتقر أولئك الناس الذين يحصرون اللذة في الشراب والجماع والسماع ، ويخاطب الإنسان :

« الخمر داخل الخُمرة[1] تغلي بخفاء
وغليانها هذا إنما هو اشتياق لوجهك
أيها البحر ! ماذا تريد أن تصنع بي
يا كلَّ الوجود لماذا تبحث عن العدم ؟
أنت سعيد ورائع بل أنت مصدر السعادة
فلماذا تتحمّل منّةَ الخمر ؟
إن تاج « كرمنا » على مفرق رأسك
وقلادة « أعطيناك » تزيّن نحرك
أسفا ! كيف تطلب العلم من الكتب
وتتذوق حلاوة قشور القمح ؟
ما هو الخمر ؟ والجماع والسماع
حتى تبحث أنت عن النفع والنشاط فيها
ومتى اقترضت الشمس من الذرة ؟
ومتى طلبت الزُهرة كأساً من الخُمرة ؟ »

وهو نفسه القائل :

« إنني مغرم بغضبه وبرأفته
عجباً من عاشق يعشق هذين الضدين »

وقد سلك سعدي وحافظ وسائر شعراء العرفان نفس هذا المسلك ، وقد نقع في كلمات حافظ وغيره على جمع الأضداد ، ولكن الذين يألفون أساليبهم

---

(١) الخُمرة: الاناء الذي يخمّر فيه. «المترجم».

ويعرفون مدرستهم يعلمون أنهم لا يرون في العالم سوى الخير والاستقامة . ولا يرتبط هذا الاتجاه بالعرفان وإنما هو مَيْزة الإيمان ، فعدم الإيمان نقص يؤدي بدوره إلى عدم التعادل وهذا مما يعذّب الإنسان . ويتميز الإيمان بخاصية التغيير والتبديل ، فيغير الهم والحزن والألم إلى لذة وسرور وفرح . والذين يربيهم الإسلام يلجأون عند الحوادث الضخمة والمصائب المفجعة إلى قوله تعالى :

﴿ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾ البقرة - ١٥٦

فحين المصيبة يعرفون أنهم مملوكون لله وأنهم متجهون في طريق العودة إليه .

ولإعطاء عيّنة خارجية من الذين نالوا تربية الإسلام نذكر قصة رجل وزوجة من المسلمين ومن صحابة الرسول الكريم (ص) . فقد كان أبو طلحة صاحباً لرسول الله (ص) وكانت تعيش تحت كنفه زوج مؤمنة تسمى أم سليم . ورزقا بولد باتا متعلقين به أشد التعلق ، ثم مرض ذلك الولد واشتدت عليه وطأة المرض حتى وصل إلى مرحلة يئست فيها أمه منه ، ولكي لا يحضر الوالد وفاة ولده أرسلت أم سليم أبا طلحة بأمر إلى رسول الله (ص) ، وبعد ذلك بوقت قصير لفظ الطفل آخر أنفاسه ، فلفّت الأم جسد طفلها بقطعة قماش وأخفته في إحدى غرف البيت وأوصت أهل البيت أن لا يخبروا أبا طلحة بالنبأ الفاجع ، ثم ذهبت وأعدّت الغداء وازّينت وتعطّرت ، وبعد ساعة جاء أبو طلحة فوجد وضع الدار متغيّراً فسأل : ماذا حدث للطفل ؟ فأجابته : إنه مستريح ! وكان أبو طلحة جائعاً فأحضرت زوجه الغداء وأصابا منه معاً ثم تغشّاها وبعدئذ خيّم عليه النوم . وبعد أن استيقظ قالت له زوجته : أريد أن أسألك سؤالاً ، فأجابها : قولي ما عندك . فقالت : إذا أطلعتك على أنّ أمانة لدينا وقد أعدناها إلى صاحبها فهل تغضب ؟ أجابها أبو طلحة : كلا ليس في هذا ما يؤذي لأن أمانة الناس لا بد أن تعاد إليهم ، فقالت أم سليم : سبحان

الله إنه لا بد من إعلامك أن الله سبحانه قد استعاد الأمانة التي كانت عندنا ورفع ولدنا إليه !

فاهتز أبو طلحة لهذا البيان قائلاً : والله إني أليق منك ـ وأنت والدة ـ أن أكون صابراً في مصيبة ولدنا . فقام من مجلسه واغتسل وجوباً وأدى ركعتين من الصلاة ثم ذهب إلى رسول الله (ص) وشرح له ما جرى ،فقال رسول الله : بارك الله في قرانكما هذا اليوم ورزقكما نسلاً عفيفاً ، وإني لأشكر الله على أن جعل في أمتي مثل « صابرة » بني إسرائيل[1] .

هذا هو تأثير الإيمان والدين في إزالة الصعوبات والمشقات بل يستبدل بها اللذة والسعادة .

يقول ويليام جيمز في كتابه الذي مرّ ذكره في بحث حول جعل الفرق بين الدين والأخلاق المحضة (أي الأخلاق بدون دين) يقول :

« إن الأساس في الدين أو الأخلاق هو أنه كيف نتلقى الخلقة والوجود والكون ؟ أنستقبل الوجود والكائنات بالمشقّات والآلام فنقبل قسماً منها ونرفض القسم الآخر ؟ أم أنه على عكس ذلك نستقبلها بفكر منفتح وقلب عاشق وحب متدفق ؟ فالأخلاق المحضة أي التي لا تستند إلى الدين تدعو إلى طاعة القوانين الكلية التي تراها تسود الكائنات وذلك اعتماداً على حسن العلم بها ، ولكن هذه الطاعة حمل ثقيل يصحبه الملل ولا تقارنه حرارة القلب ولا شوق الضمير ، وتحسّ بها دائماً أنها مثل إناء الشرب المعلق في رقبة الماشية ولا يفارقها .

أما في الدين فيختلف الأمر ، لأنه مكان هذه الطاعة المحزنة الباردة يحلّ

---

(١) بحار الأنوار ـ الطبعة الحجرية ـ الجزء ١٨ ص ٧٢٢ ـ أحكام الأموات ـ باب ذكر صبر الصابرين .

الاستقبال المليء بالحرارة حيث كل شيء في الحياة يفيض لطفاً وشوقاً ونشاطاً .

إنه من المتوقع من فيلسوف رواقي احترام وتعظيم « روح أرواح الكون » الذي يؤمن به ، ولكن « رب المسيحية » شيء آخر ، إنه دين يمتلىء حباً وعشقاً وهياماً .

فنحن نشاهد هاتين الفئتين تعيشان في جوّين مختلفين من العواطف والإحساسات يشكلان قطبين متقابلين أحدهما قائم على البرودة والفتور والآخر قائم على الحرارة والنشاط مهما كانا متفقين على التسليم المحض الذي لا يرافقه السؤال ولا الاعتراض .

دلال أم اعتراض ؟

إن البحث في موضوع الشرور وأحياناً الاعتراض على وجودها يشكّل نسبة كبيرة من أدبنا ، وقد تناول الشعراء كثيراً ـ بالجدّ والهَزْل ـ هذا الموضوع ، ولا نستطيع أن نؤكد أن كل ما ورد في هذا الموضوع يعدّ من الجد وأنّه انتقاد صريح لكيفية الخلق ، بل فيه جانب كبير من الهزل أو هو تجربة شعرية ويعتبر بعضه من باب « دلال العارف » . وينتشر هذا اللون كثيراً في رباعيات منسوبة إلى الخيّام ، وقد سبق لنا القول إنه ليس من المؤكد صدورها من الخيام الفيلسوف ، وما ورد بصورة سؤال أو اعتراض من شعر« الخيام الشاعر » أجيب عنه لدى « الخيام الفيلسوف » وعلى هذا فإما أن لا يكون هذا الشعر من الخيّام الفيلسوف وإما يكون لونا من الصراع مع المتشرعين السطحيين وإما أن يكون لوناً من « دلال العارف » . ومن هذا المنسوب إليه قوله :

« ألأجرام الساكنة في هذه السماء هي السبب في تردد العقلاء
كن حذراً ولا تُفلت زمام عقلك مثل أولئك المساكين المتحيرين » .

* * * *

« إن الأفلاك لا تزيدنا إلا غماً ، فهي ما أن تضع شيئاً حتى تختطف غيره
فالذين لم يأتوا إلى الدنيا لو علموا بما نعانيه من الدهر ما جاءوا إليه »

«لما كان عائد الإنسان من هذه الأرض المالحة ليس سوى الغصص حتى خروج الروح .

كان سعيد القلب من أسرع في مغادرة هذا العالم ، والأهدأ بالاً منه من لم يأت إطلاقاً إلى هذا العالم »

* * * *

« أيها الدهر إن الفساد كله من حقدك ، والظلم سيرتك القديمة
أيها التراب لو أن صدرك قد فُتح ، لوجدنا كثيراً من الجواهر القيّمة التي تحبسها فيه[1]

وهذه الاعتراضات وهـذا السباب الذي يُرمى به الفلك وسائر المخلوقات

يرتفع إلى المقام الأعلى لأن الفلك لا يملك من أمر نفسه شيئاً ، والانحراف والتخبط الذي يُتهم به لم يأته من ذات نفسه . وقد جاء في الحديث : « **لا تسبّوا الدهر فإن الدهر هو الله** »[2]

---

(١) في البيت الأول ينسب الشاعر الظلم إلى الدهر، ومن المعروف أن الظالم يحتفظ بالأناس الجيدين في السجن ، ولهذا فهو يذكر في البيت الثاني أن التراب لو كشف لوجدنا فيه أناسا أغلى من الجواهر قد حبسها الدهر في أعماقه . « المترجم » .

(٢) المقصود به أن انتقاد الزمن انتقاد لنظام العالم كله وهذا انتقاد لله . ولكن بعض العلماء يعتقدون أنه من مفتريات « الزروانية » الذين يؤلهون الزمن . « المؤلف » .

ويقول أيضاً :

« المالك الذي نظّم تركيب الطبائع ، لماذا جعل فيها القليل والأقل

فلو كانت منذ بدئها جميلة وحسنة ، فمن الذي حوّلها إلى القبح ؟

وإذا كانت منذ البدء قبيحة فمن المسؤول عن ذلك ؟ »

« لقد ركّب الكأس بهذا الشكل الرائع ، والشارب لا يرى كسرها أمراً جائزاً

وما أكثر الذين يتمتعون بقدّ السرو والأيدي الجميلة والوجوه الصبيحة

فلماذا خلقها ؟ ثم لماذا يسلط عليها الفناء ؟ »

* * * *

« إنها كأس تغرق العقل في الحيرة والإعجاب فيقبّلها العقل مائة قبلة في الجبين

فكوّاز الدهر هذا يصنع الكأس بهذا اللطف ثم يضرب بها الأرض ! »

* * * *

ويوجد شاعر آخر هو ناصر خسرو الذي يمكننا اعتباره حكيما ، وفيه ناحية ظرف ولكنه من حيث الفكر والفلسفة كان فوق الاعتراضات . أما عقائده فهي سليمة ومتينة ، ومن هنا فنحن نستنتج أنه لا يدخل ميدان الاعتراض ، ولكن توجد في ديوانه أبيات من الشعر تشم منها رائحة الاعتراض فلا بد أن ندخلها في باب الهزل والمزاح أو في باب دلال العارف . يقول هذا الشاعر :

« إلٰهي إذا كنت قد فطرت طينة الإنسان على أساس حِكمتك

فما هي علة الحسن في مظهر الرومي ؟ وما هو سبب القبح في وجه الحبشي ؟

ولماذا كانت طلعة الهندي مثل قلب أهل النار ؟ ولماذا كان وجه التركي كقلب أهل الجنة ؟

ولأيّ سبب أصبح زاهد المحراب سعيداً ؟ وأمسى قسيس الكنيسة شقياً ؟

ما هو الشيء الذي جعل العالم يختلف من الأعماق وأنت محسِّنه وأنت مجمّله ؟

افرض أن الدنيا لا قيمة لها ، ولكنها ورقة طريق إلى الآخرة

فلماذا كانت نعمة المنعم بحارا بحارا ؟ ولماذا تملأ محنة المفلس سفنا وسفنا ؟ »

وهناك قصيدة طويلة له تبدأ بهذا البيت :

« إلٰهي إنك قادر على جمع هذا العالم بطوله وعرضه في قلب نملة »

وفيها يقول :

« كل الجور الواقع عليّ إنما هو من البلغاريين ، فهم الذين جعلوني أزفر الآهات ولكن الحقيقة أنه ليس ذنب البلغاريين أيضاً وسأقول لك الحقيقة لو كنت تستطيع سماعها إلٰهي ـ لا بد أن أقول ـ إنك رأس الفتنة ، ولكني من الخوف لا أتحدث بذلك إنك لا ينبغي لك خلق شفاه وأسنان الأتراك بهذا الشكل الرائع لأن شفاه وأسنان هؤلاء جعلت أسنان الآخرين مشغولة بعضّ شفاهم وأيديهم فأنت تمنح الظبي الهروب ، وتدرب كلب الصيد على العدو السريع »

ويدعي بعض أصحاب الرأي أن القصيدة منحولة وهي ليست لناصر خسرو .

وقد نظم شاعر من أهل شيراز قصيدة قبل حوالي أربعين عاماً ونشرها المرحوم العقيد أخكَر في مجلة أخكَر وطلب من المتذوقين وأهل العلم إبداء نظرهم فيها وذلك في مسابقة تعمّ الوطن كلّه ، وقد شارك في الجواب شعراً ونثراً كثير من الناس من مختلف الفئات وكان بعضهم مؤيداً لوجهة نظره . وقد جمع ذلك كله المرحوم أخكَر في كتاب أسماه « أسرار الخلقة » وطبعه ونشره .

فما هي القيمة العلمية والأدبية لهذه الأجوبة ؟

إنني لا أستطيع أن أبدي وجهة نظري في هذا المجال ، ولكنه عموماً كانت هناك ملاحظات لافتة للنظر وداعية للإعجاب .

٢

* *

الفصل الثاني

حل العقدة

الفلسفة الإسلامية

الطرق والمسالك

الترجيحات

إنه اختلاف وليس ترجيحاً

سرّ الاختلافات

النظام الطولي

النظام العرضي

السنّة الإلٰهية

ما هو القانون ؟

الاستثناءات

القضاء والقدر ومسألة الجبر

الخلاصة

* *



الفلسفة الإسلامية :

إن من أهم المسائل الفلسفية مسألة النظام الأفضل وأشكال الشرور ، وقد أدّت هذه المسألة كما ذكرنا سابقا في الشرق والغرب إلى إيجاد الفلسفة الثنائية والفلسفة المادية والفلسفة التشاؤمية . وقليل من الناس من لم يبحث هذه المسألة أو لم يبد فيها رأيا . وقد تناول فلاسفة الشرق والغرب مسألة الشرور بالبحث ولكنهم ـ حسب ما يصل إليه علمي ـ كانوا متفاوتين في حلّهم للإشكال ، ففلاسفة الغرب لم يجدوا جواباً حاسماً له بخلاف الفلاسفة والحكماء المسلمين الذين حلّلوا الإشكال وأجابوا عنه جواباً مقنعاً وكشفوا سراً غامضاً .

وليس من النابي أن نتحدث قليلاً عن الحكمة الإلٰهية الشرقية ونقيّم هذا الكنز الثمين . فالحكمة الإلٰهية في الشرق رأسمال فائق الأهمية وعظيم القيمة ، وقد ترعرعت في ظل الإسلام الوارف . ومن المحزن أن تُظلم هذه الحكمة ، لأن قليلاً من الناس هم متعمقون فيها ، ومن ناحية أخرى لأن

الأعداء والمتعصبين وقليلي الخبرة قد تضافرت جهودهم ضدها .

والذين لم يتجاوز اطلاعهم على الفلسفة القديمة حدود الأفلاك التسعة والعقول العشرة بل لما كانوا قد سمعوا بأسمائها فقط أو قرأوا عنها قراءة عاجلة فإنّهم قد تخيّلوا أن الفلسفة الإسلامية هي تلك التي تبحث في الأفلاك التسعة والعقول العشرة ، ولما كانت نظرية الأفلاك قد تغيّرت فهم يستطيعون إذن أن يضربوا بالفارابي وابن سينا وصدر المتألهين عرض الحائط . نعم هؤلاء يتصورون أن الحكمة الإلٰهية الإسلامية هي تلك الفلسفة اليونانية القديمة لم يغيّر منها شيء وقد أقحمت على الإسلام إقحاما .

وهؤلاء ـ بعلم أم بغير علم ـ يجنون على الإسلام وعلومه جناية كبرى ، لأن الحكمة الإسلامية تختلف عن الفلسفة اليونانية اختلاف فيزياء اينشتين عن فيزياء اليونان . وهناك أدلة تُثبت أن إلٰهيات ابن سينا لم تنتقل إلى أوربا بصورة كاملة وأن الأوربيين لا يزالون بعيدين عن هذه الكنوز القيّمة .

وللمثال نذكر ما يلي :

في الحاشية التي سجلناها في الجزء الثاني من كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة »[1] قلنا إنّ جملة ديكارت الشهيرة : « أنا افكر إذن أنا موجود » التي ذاعت على أنها فكرة حديثة وذات متانة في الفلسفة الأوروبية . هذه الجملة ليست إلا كلاماً فارغاً لا مغزى له وقد ذكره ابن سينا في النمط الثالث من الإشارات بصراحة كاملة ووضوح تام ثم أبطله ببرهان محكم . فلو

---

(١) طبع سنة ١٣٣٣ هجرية شمسية .

كانت فلسفة ابن سينا قد ترجمت إلى الأوربيين لما اعتبروا فكرة ديكارت إبداعاً جديداً في الفلسفة .

ولكننا ماذا نفعل وكل ما يأتينا مغلفا بالغلاف الأوربي فهو قيّم وذو رونق مهما كان فارغاً من المحتوى وكنا قد تجاوزناه بمراحل .

والآن ننتقل إلى الجواب عن التساؤلات التي طرحناها في القسم الأول . وقد جمعنا تلك التساؤلات تحت أربعة عناوين : الترجيحات ، الفناء والعدم ، النقص ، الآفات .

وقد تناولنا الترجيحات في فصل مستقل ، أما الباقي فقد أدرجناه جميعاً تحت عنوان واحد هو « مسألة الشرور » .

وقد رأينا من اللازم أن نقدّم لهذه جميعاً بمقدمة تشرح باختصار الطرق والمشارب المختلفة في حلّ هذه الإشكالات.

الطرق والمسالك :

تتفاوت السبل والمسالك في حل المشاكل المتعلقة بالعدل الإلهي والشائع عند أهل الإيمان الذين يتبعون الدين ويؤمنون بالله أنهم يقنعون أنفسهم بجواب عام ملخصه : إن الأدلة اليقينية قد قامت على إثبات وجود الله القادر العليم الحكيم ، ولا يوجد دليل واحد على أن الله العليم الحكيم قد ظلم أو يظلم لأن الله سبحانه لا يعادي أحداً حتى يأكل حق أحد بباعث هذه العداوة ، وليس بمحتاج حتى يغمط حق أحد ليختص به هو . فالباعث على

الظلم إما أن يكون عقدة روحية وإما الاحتياج ، ولما كان الباعث مفقوداً في حق الله سبحانه فالظلم إذن لا معنى له بالنسبة إليه . هو القادر المطلق والعليم المطلق والحكيم المطلق . إنه هو العليم بالنظام الأصلح والأحسن وهو القادر على إيجاد ذلك النظام ، وعلى هذا ليس هناك دليل على أن الله قد خلق الكون بشكل مخالف للنظام الأصلح والأحسن ، ولو كان ما يطلق عليه البعض اسم الشرور مضادا لنظام الأصلح والأحسن لما خلقه .

وإذا اعترضت هذه الفئة أمورٌ لا يستطيعون توجيهها توجيها صحيحا فإنهم يعتبرونها لوناً من ألوان الحكمة والمصلحة المجهولة بالنسبة إلينا ويختص الله بالعلم بسرها ، وبعبارة أخرى : فإنهم يطلقون عليها « سرّ القدر » .

وليس من شك في أن هذا الطراز من التفكير هو لون من ألوان الاستدلال ، والاستدلال الصحيح أيضا . وتستطيع هذه الفئة أن تقول : لنفرض أن بعض مشاكل الشرور لمْ نستطع تفسيرها فإن ذلك عائد إلى قصور فهم البشر عن الوصول إلى أسرار الكون جميعاً ، فإذا وجد الإنسان نفسه في كون مليء بالأسرار والحكم فلا ينبغي له أن يشكك في سرّ حكمة أو مصلحة إذا لم يصل في بعض الموارد إلى كنهها ولم يوفق إلى معرفة أسرارها .

لو قرأ الإنسان كتاباً فوجده دقيقا يثبت عمق معرفة المؤلف وقوة فكره ، فإذا صادفته في بعض الموارد جمل لم ينكشف له المراد منها فإنه يحكم حينئذ بأنه لم يفهم مقصود الموقف في هذه الموارد ، وليس له أن يحكم بأن ذلك المؤلف فاقد للدقة والفهم والإدراك ، وأن المواضيع التي فهمها منه قد

صدرت عنه بمحض الصدفة . إنها منتهى العبادة للذات وغاية الجهل أن يحكم المرء بجهالة الكاتب وبأن المواضيع المتقنة كانت مصادفة لأن بعض الموارد الضئيلة لم يفهمها مع أنه يعرف شخصية المؤلف العلمية من خلال سائر بحوث الكتاب .

وعندما يواجه الأميون هذه المسائل فإنهم بالطريقة الماضية يجدون الحلول المرضية لأنفسهم .

وكما ذكرنا سابقاً فإن طبقة أهل الحديث يؤيدون التعبد والسكوت في المعارف الإلٰهية ولهذا فهم لا يبدون وجهات نظرهم في هذه المسائل . وفي الحقيقة فإنهم يتبعون السبيل التي اتبعها الأميون من الناس وليس شيئاً آخر . أما الأشاعرة من المتكلمين فهم قد سلكوا سبيلاً لا تبقى فيها مشكلة تحتاج إلى حل .

أما بقية المتكلمين وكذلك المؤيدون للاتجاه الحسي والتجريبي في الإلٰهيات فإنهم جميعاً قد بحثوا في المشاكل التي تنبثق من مسألة العدل الإلٰهي وحققوا في أسرار الكائنات وفوائدها ومصالحها .

ولكن الحكماء الإلٰهيين قد وردوا الميدان بواسطة « لِمْ » وما نقلناه سابقاً عن عامة أهل الإيمان يعطيه الحكماء صورة برهانية فيقولون : إن الكون أثر من آثار الله سبحانه فهو بمنزلة ظله ، ولما كان الله جميلاً على الإطلاق فَظِلُّ الجميل جميل أيضاً . وهم يتناولون ماهية الشرور بالشرح والتحليل فيؤكدون أنها عدمية مجعولة بالعرض لا بالذات ، ويثبتون أن الشرور والخيرات متلازمة

لا ينفك أحدها عن الآخر فالكون محتاج لهما معاً . ثم يتعرضون لآثار الشرور وفوائدها .

ونحن لا نتناول في هذا المجال البرهان اللمِّي الذي يورده الحكماء لأنه أرفع من مستوى هذا الكتاب كثيراً ، ولكننا نتناول الأقسام الأخرى بالتوضيح والشرح .

وقد ذكرنا فيما مضى أن الإشكالات في هذه المسألة يمكن إدراجها تحت عنوانين : هما الترجيحات ، والشرور . ونبدأ أولاً ببحث الترجيحات وبعد ذلك نتناول الشرور في فصل مستقل بالبحث والتحليل .

الترجيحات :

يتلخص الإشكال في أن الموجودات بالنسبة إلى الله سبحانه متساوية فلماذا خلقت مختلفة ومتفاوتة عن بعضها ؟ لماذا خلق إنسان أسود وآخر أبيض ؟ لماذا كان إنسان قبيحاً وآخر جميلاً ؟ إنسان كاملا وآخر ناقصا ؟ لماذا كان مخلوق ملكاً وآخر إنساناً وثالث حيواناً ورابع نباتاً وخامس جماداً ؟ لماذا لم يكن عكس ذلك ؟ لماذا لم يكن الحيوان ملكاً والملك حيواناً ؟ لماذا أصبح الإنسان وحده من بين المخلوقات مستعداً للتكليف والثواب والعقاب ، ولم تمنح بقية المخلوقات ما منح ؟ إذا كان هذا شيئاً حسناً فلماذا لم تكن بقية المخلوقات كذلك ؟ وإذا كان أمراً قبيحاً فلماذا كان الإنسان على هذا النحو ؟

والجواب عن هذه التساؤلات يكون على نحوين :

الأول إجمالي والثاني تفصيلي .

أما الجواب الإجمالي فقد أشرنا إليه في فصل « الطرق و المسالك » فقلنا إن أهل الإيمان يقنعون أنفسهم بأن هذه التساؤلات تطرح أمام الفكر البشري سلسلة من المجهولات وليس سلسلة من النقوض ، وغاية الأمر أن نقول إننا لا نعلم .

ونحن قد عرفنا الله عليماً حكيماً غنياً كاملاً عادلاً جواداً ، ولما كان كذلك فكل ما يقع منه فهو مبني على أساس « الحكمة » و« المصلحة » مهما كنا جاهلين بتلك الحكمة وهذه المصلحة . إننا لم نكتنه « سرّ القدر » ، ومن عبادة الذات وادعاء ما ليس فيها أن يعتقد الإنسان بوصوله إلى سر الوجود أو سر القدر مع أنه بمساعي الإنسان الجماعية ولمدة تزيد على عدة آلاف من السنين لم يستطع حتى الآن أن يعرف كل أسرار بدنه المحسوس ، هذا الذي بين يديه . فالإنسان إذن وبعد أن رأى كل هذه الحكمة وهذا التدبير في نظام الوجود مما جعل عقله حائراً لا بد أن يعترف أن هناك حكمة في الأشياء المجهولة لديه وأن القصور والنقصان في إدراكه هو وليس في الخلقة .

وهذه الفئة لا تضيع أوقاتها في هذه التساؤلات بل تدخرها لتنفق في تحقيق المسائل التي تفهمها من جهة وتكون مورداً للتطبيق العملي من جهة أخرى .

وليس من شك في أن هذا الجواب صحيح ، ولا يكلَّف الأفراد المؤمنون بالغور في جزئيات المسائل ، لأن عامة الناس لا تملك الاستعداد لدخول هذه الموضوعات بل هم قد منعوا من الخوض فيها .

وفي الحقيقة فإن هذا نوع من الاستدلال الذي نصل فيه عن طريق العلة

وكمالها إلى كمال المعلول .

ويوجد هنا موضوع آخر وهو أن أغلب الناس يصل إلى الله عن طريق النظام الكوني ، أي أن أساس معرفتهم هو الكون . فهذه المعرفة لا بد أن تكون ناقصة لأن أي مجهول يواجهنا في هذا الأساس سوف يسبب لنا اضطرابا ، ولا يمكننا حينئذ حلّ الإشكال إلا بتحقيق موارده . فهؤلاء لم يعرفوا الله مستقلا عن الكون ، ولم يعرفوه كمالاً مطلقاً وغنىً مطلقاً وجمالاً مطلقاً حتى يعرفوا أن أثر الجميل جميل مثله ، وأثر الكامل كامل مثله . وهم يرتبطون بالكون عن طريق واحد فقط وهو الطريق العادي وذلك بالحواس . إنهم يرون الله في مرآة الكون ، ومن الواضح أن أيّ تشويش تلتقطه أعينهم في تلك المرآة يسبب تشويشاً في نظرتهم إلى المرئي فيها . ولو استطاعوا أن ينظروا الكون في مرآة الله وبعبارة أخرى لو استطاعوا أن ينظروا الكون من الأعلى لامّحت كل النقائص وتلاشت كل القبائح التي يلاحظها الناظر من أسفل ، ولتبين أنها من أخطاء النظرة المحدودة .

وهذه النظرة الواسعة هي نفسها نظرة ذلك الشيخ التي ذكرها حافظ فيما مرّ من شعره :

« قال مرشدنا إن الخطأ لم يتسلل إلى مجال الخلق

نعمت النظرة هذه ، إنها تغلف الأخطاء .

والناس يجعلون الكون أساس معرفتهم ينظرون إلى الله وحكمته وعدله وعلمه وغناه وكماله في مرآة الكون فقط ، وحينئذ فأيّ مجهول يصادفنا في هذا الكون فإنه يشوش الرؤية في هذه المرآة ولا يتركها تعكس الصورة واضحة .

ومن جهة أخرى فقد طرحت هذه الشبهات بكثرة قولا وكتابة في هذا

العصر ولا سيما من قِبَل أصحاب الدوافع المادية . وقد ووجهْتُ كثيراً بأفراد تبادلوا معي الحديث في هذه الأمور . وهؤلاء المتسائلون إما أنهم قد فقدوا الاعتقاد بالله سبحانه وإما أن اعتقادهم به ليس متقناً إلى الحد الذي يجعلهم يصدقون بالحكمة والمصلحة إجمالاً . ومن هنا كان لازماً علينا أن نطرح المسائل التي تشكل الجذور لهذه التساؤلات ونحاول إيجاد الحلول لها .

ويوجد شيء آخر وهو أن هناك إشكالا مهمّاً في موضوع الحِكَم والمصالح لا يطرح للبحث إلا قليلا ، وإذا لم يحلّ هذا الإشكال فإن قيمة الجواب الإجمالي السابق الذكر تسقط من الاعتبار . ويتوقف حلّ هذا الإشكال على أصل أساسي يشكل القاعدة للجواب التفصيلي القادم ، والحكماء كثيراً ما يعتمدون عليه . فلا بد إذن أن نتطرق لهذا الأصل لكي نحتفظ بقيمة الجواب الإجمالي السابق ونوفر للجواب التفصيلي القادم أرضية صالحة للوقوف عليها . .

والإشكال هو :

أيوجد معنى لمفهوم « المصلحة » و« الحكمة » في حق الله تعالى ؟

أي أيمكن أن نقول إن الله قد خلق الشيء الفلاني للمصلحة الكذائية ؟

أو أن حكمة هذا العمل الإلهي هي هذه أو تلك ؟

أليس هذا التفكير في حق الله ناشئاً من قياس الخالق على مخلوقاته ؟

ومن الممكن أن يدعي شخص بأنه لا معنى لمفهوم « الحكمة » و« المصلحة » في حق الله تعالى ، وأنه ليس إلا قياساً للخالق على مخلوقاته ، لأن معنى كون المصلحة تقتضي هكذا هو أنه للوصول إلى المقصد الفلاني لا بد من الاستفادة من الوسيلة الفلانية ، فاختيار تلك الوسيلة مصلحة لكونها

موصلة إلى ذلك المقصد واختيار الوسيلة الأخرى مفسدة لكونها تعبر عن ذلك المقصد .

فمثلا نقول إن المصلحة تقتضي أن يوجد الألم والعذاب ليكون للذة معنى ومفهوم . وأن الحكمة توجب أن يكون لدى الوالدة أثداء ليؤمن الطفل غذاءه منها . والحكمة والمصلحة توجب أن تكون لدى الحيوان الفلاني قرون ليدفع بها عن نفسه خطر هجوم الأعداء .

أفلا يمكن اعتبار هذا كله قياساً لله على الإنسان وسائر المخلوقات الناقصة ؟

والحكمة والمصلحة يكون لهما معنى ومفهوم إذا وردنا في حق البشر أو الموجودات الناقصة الأخرى،لأن البشر ومن يشاركهم في النقص من الموجودات يعيشون في كنف نظام مكوَّن من سلسلة من الأسباب والمسببات ، وهذا الموجود لا يستطيع أن يصل إلى مسبّب إلا أن يتوسل بسببه .

وعندما يقصد الوصول إلى شيء فإنه يختار وسيلة لوصوله إليه ، فإن اختار ما كان في نظام العالم سبباً لمقصده فقد وافق اختياره المصلحة والحكمة ، وإن لم يكن كذلك فقد خالفهما .

والحكمة والمصلحة إنما تصدقان على موجود هو جزء من النظام الموجود ويملك قدرة محدودة وليس أمامه سوى التسليم بذلك النظام . فالقدرة المحدودة إذن جزء من مفهوم المصلحة والحكمة .

أما الموجود الذي هو فوق النظام وهو المبدع للنظام فهل يمكن أن يكون للمصلحة والحكمة معنى ومفهوم بالنسبة إليه ؟

هل يحتاج هذا الموجود لكي يصل إلى مقصده أن يتوسل بالأسباب حتى

يقال إن عمله الفلاني يتسم بالحكمة وعمله الآخر خال منها ؟

وعلى هذا فليس صحيحاً القول إن الله سبحانه قد خلق الألم والعذاب حتى يكون للذة معنى ، وقد خلق أثداء الأم لئلا يبقى طفلها جائعاً ، لأن الله قادر على إشباع الطفل دون حاجة إلى حليب وأثداء أمه ، وهو قادر على أن يفهم الإنسان معنى اللذة دون أن يضطره لمصارعة الألم .

ونظام الأسباب والمسببات بالنسبة إلينا يعتبر أمراً متعيناً أما بالنسبة إلى الله فإنه لا يشكّل سوى اختيار واحد من بين عدة اختيارات ، وعلى هذا فنحن الذين يمكن أن نتصف بالحكمة وليس الله ، وفعلنا هو الذي له قابلية الاتصاف بالحكمة عندما يتطابق مع النظام الموجود ، وليس فعل الله الذي هو عين النظام لأن هذا النظام لم يخلق مشابها لنظام آخر . والله سبحانه قد خلق نظاما فإذا تعرّف عليه إنسان ـ بعد استتبابه ـ وعمل على وفقه فقد أدّى عملاً حكيماً .

فإذا ادعى إنسان أن الله سبحانه قد خلق العالم وجعل نظامه قائما على أساس العلل والمعلولات ، المقدمات والنتائج ، لكي تتضح حكمته وعلمه لعباده ولكي يكون ذلك وسيلة لوصولهم إلى معرفته ، وإلا لو كان النظام والإتقان معدومين وكانت الصدفة هي المتحكمة وبعد أية مقدمة يمكن أن تجيء أية نتيجة . لانعدمت كل الطرق المؤدية إلى معرفة الله .

أجبناه بأن هذا الموضوع ـ وهو أن حصول المعرفة للعباد متوقف على مشاهدة النظام الحكيم في الخلقة ـ معناه أن هناك نظاماً قطعياً ضرورياً يحكم العالم مع أننا قد أثبتنا فيما مضى أن التوسل بالأسباب للوصول إلى النتائج أمر خاص بالعباد وليس شاملاً لذات الله ، فمن الممكن لله سبحانه إيصال المعرفة لعبادة دون الاستفادة من هذه الوسيلة .

وبناء على ما بيّناه يمكن الإشكال على منطق الذين يفسرون وجود

الشرور والترجيحات بالحكمة والمصلحة وذلك بأن نقول إنْ الترجيحات والشرور لا يمكن تفسيرها بالحكمة والمصلحة لأن الله سبحانه قادر على إيجاد فوائد الترجيحات والشرور دون أن توجد هذه الوسائل المعكّرة لصفو المخلوق والمكّدرة لحياته .

هذا إشكال مهم كان لا بد من الإجابة عليه قبل أن نجيب على إشكال الترجيحات .

هل نظام الكون من ذاتيات هذا الكون ؟

والآن نصل إلى الجواب فالأمر الأساسي هو أن نعرف نظام العالم أهو نظام ذاتي أم اعتباري تكمن قيمته في الاتفاق عليه ؟

ما هو معنى الخلقة والإبداع من وجهة النظر هذه ؟

أيكون معنى ذلك أن الله قد خلق مجموعة من الحوادث والأشياء التي ليس بينها أية رابطة واقعية ذاتية ثم جعلها في صف واحد ورتّبها بحيث يكون أحدها بعد الآخر ، ومن هذا الترتيب نشأ النظام فتكونت المقدمة والنتيجة ، المغيّا والغاية ؟

أم أن الرابطة التي تربط العلل والأسباب بالمعلولات والمسببات ، والمقدمات بالنتائج ، والمغيّا بالغاية ، هي بشكل تكون فيه تبعية المعلول لعلته والمسَّبب لسببه والنتيجة لمقدمتها والغاية لمغيّاها ـ تكون فيه هذه التبعية وهذا التتابع هو عين وجودها . وبتعبير الفلاسفة : فإن رتبة أي وجود للكون سواء أكان في النظام الطولي أم العرضي مقومة لذات ذلك الوجود . ومن هذه الجهة فهو يشبه نظام الأعداد ففيها نلاحظ أن العدد (١) يسبق العدد (٢) ، وأن العدد (٢) يسبق العدد (٣) ويأتي بعد العدد (١) ، وهكذا فإن أي عدد غير

العدد (١) يسبق عدداً ويعقب عدداً آخر .

وكل عدد يحتل رتبة وفي تلك الرتبة توجد له أحكام وآثار .

وقد أوجد مجموع الأعداد التي لم تحد بحدود نظاما خاصا بها .

إذن ما هي حقيقة الأعداد ؟ هل أن وجودها وماهيتها تختلف عن درجتها ورتبتها بحيث يمكن اعتبارهما أمرين منفصلين ، وبإمكان الأعداد أن تغيّر من رتبتها وتحتل رتبة أخرى ؟ فمثلاً العدد (٥) يستطيع أن يكون بين العدد (٤) والعدد (٦) ، ويستطيع أيضاً أن يكون بين العدد (٦) والعدد (٨) ، ويحتل العدد (٧) المنزلة بين العدد (٤) والعدد (٦) دون فرق ؟

أممكن هذا ؟ أيمكن أن يحتفظ العدد بماهيته ثم ينتقل في الرتب من منزلة إلى أخرى ؟

كما يستطيع الإنسان في محيطه الاجتماعي أن يحتل مركزاً اجتماعياً ثم يغيره دون أن تتأثر ماهيته بذلك لأنها غير مرتبطة به ؟

أم أن الحقيقة تناقض ذلك ؟ فالعدد (٥) ماهيته أنه خمسة واحتفاظه بالخمسية هو عين درجته ومنزلته أي عين كونه بين العدد (٤) والعدد (٦) وليسا شيئين منفصلين .

وفرض وقوع العدد (٥) بين العدد (٦) والعدد (٨) يساوي أن الخمسة ليست خمسة وإنما هي سبعة أي أن الذي فرضناه خمسة لم يكن في الحقيقة خمسة وإنما هو العدد (٧) ولكننا أطلقنا عليه خطأ لفظ الخمسة .

وبعبارة أخرى فإن فرض حلول العدد (٥) محل العدد (٧) خيال أجوف وغير معقول ألّفته واهمتنا .

وتعالوا الآن ننظر في نظام العلل والمعلولات ، الأسباب والمسببات ، المقدمات والنتائج لنرى ما هي حقيقتها ؟

أهي خلقت أولا ثم أعطيت درجتها ومنزلتها بعد ذلك ؟

أم أن وجودها مساو للرتبة التي استقرت فيها ؟

فمثلاً الشاعر سعدي يحتل رتبة خاصة من الظروف الزمانية والمكانية بحيث يؤدي هذا إلى كونه متقدماً علينا بالزمن . فهل خلق سعدي أولاً وبعد ذلك جعل في تلك الظروف الخاصة ؟

أم أن وجوده مساو لتلك الدرجة الخاصة من الوجود التي تستوجب توفر تلك الظروف الزمانية والمكانية والعلاقات بالأشياء ؟

أي أن وجود سعدي هو مجموع تلك الأمور ، وعليه ففصل سعدي عن الزمان والمكان معناه فصله عن نفسه ، أي أن سعدي ليس هو سعدي وإنما هو جامي الذي جاء بعده قد فرضناه أنه سعدي وأعطيناه اسمه .

حقاً إن لبحث نظام الوجود طعماً حلواً .

وقد تصوربعضهم أن الاعتقاد بكون نظام الوجود ضرورياً وبلزوم تبعية كل معلول لعلته ـ تصوروا أنه تحديد لقدرة الله تعالى وإرادته المطلقة ، مع أننا لا نقصد بقولنا السابق أن تكون موجودات الكون ضرورية الوجود بهذا الشكل الحالي . وإنما نقصد به أن نظام الموجودات هو عين وجودها الذي أفاضه الله سبحانه عليها . فإرادة الله هي التي أعطتها النظام ولكن لا بمعنى أنها بإرادة معينة قد خلقت وبإرادة أخرى قد أعطيت ذلك النظام حتى يمكن الفرض أنها لو سلبت ذلك النظام لبقي أصل الخلقة ، وإنما بمعنى أن وجود الموجودات ورتبة وجودها قد خلقا بإرادة واحدة ، فإرادة وجودها هي عين إرادة نظامها ، وإرادة

نظامها هي عين إرادة وجودها . ومن هنا فإن إرادة الله سبحانه تتعلق بأي شيء عن طريق إرادة وجود سببه ، وإرادة السبب عن طريق إرادة سبب السبب ، وغير هذا مستحيل . فالنظام الطولي ينتهي إلى سبب تتعلق به إرادة الله مباشرة ، فإرادة الله وجود ذلك هي عين إرادته وجود جميع الأشياء وجميع الأنظمة : ﴿ وما أمرُنا إلّا واحدة ﴾ .

وعلى هذا فإن الحكمة والمصلحة صادقة أيضا في حق الله تعالى في الوقت الذي تكون فيه قدرته وإرادته غير متناهية وفي الوقت الذي لا يكون فيه مقهوراً لنظام قد خلقه هو ، ومعنى حكمته تعالى أنه يوصل الأشياء إلى غاياتها وكمالاتها الوجودية ، أما معنى الحكمة في الفعل الإنساني فهي عمل يؤدى من أجل وصول نفس العامل للغاية والكمال .

إذن لما كان وجود المسبب وارتباطه بسببه شيئاً واحداً وليس شيئين حتى يمكن فرض التفكيك بينهما فإرادة الباري للمسبب عبارة عن إرادة ارتباطه بسببه الخاص ، وإرادة ذلك السبب مساوية لإرادة ارتباطه بسببه الخاص . وهكذا نتصاعد حتى نصل إلى السبب الذي إرادته مساوية لارتباطه بذات الحق سبحانه ، وإرادة الله هذه مساوية لإرادة جميع الأشياء وجميع الروابط وجميع الأنظمة .

ذكرى عطرة وخالدة :

في الوقت الذي كنت طالباً في قم قمت يوما بتقييم لنفسي ودروسي والطريق التي اخترتها في حياتي ، ففكرت مع نفسي وتساءلت :

لو أني اخترت مكان الدروس الدينية تخصصا آخر في أحد الاتجاهات العلمية الحديثة أكان ذلك أفضل أم لا ؟

ومن الطبيعي فأول ما ورد على ذهني وأنا أعيش تلك الحالة الروحية

---

(١) القمر ـ الآية ٥٠ .

الخاصة وأقدّس تلك القيم المعنوية الرفيعة من قبيل الإيمان والمعارف الروحية هو أنني لو اخترت تخصصا آخر فكيف يكون وضعي الروحي والمعنوي ؟

فكّرت أنني الآن معتقد ومؤمن بأصول التوحيد والنبوة والمعاد والإمامة وغيرها وأكنّ لها أعظم الحب ، فلو أنني قد اخترت تخصصاً علمياً طبيعياً أو رياضياً أو أدبياً ، فكيف يكون حالي ؟

وأجبت نفسي بأن الاعتقاد بهذه الأصول بل وحتى اعتناق الاتجاه الروحي غير متوقف على كون الإنسان متخصصاً في العلوم القديمة ، فكثير من الذين حرموا من هذا اللون من التخصص وتخصصوا في علوم أخرى يتمتعون بإيمان راسخ وشجاعة منقطعة النظير وهم عملا أتقياء وزاهدون وأحيانا داعون إلى الإسلام ولهم قراءات فيه ، ومن الممكن أن أكون قد اتخذت من ذلك التخصص الحديث أرضية علمية لإيماني أفضل وأقوى مما أنا عليه حاليا .

وكنت في تلك الأيام حديث الاتصال بالحكمة الإلٰهية الإسلامية وذلك عند أستاذ يختلف عن بقية الأساتذة في هذا الموضوع وذلك لأنه لا يعتبره سلسلة محفوظات ، وإنما هو قد استوعب أعمق الأفكار في ذلك الموضوع وهو يبيّنها أجمل وأوضح بيان ، ولست أنسى ما بقيت لذة تلك الأيام وخاصة تلك الطرق البيانية الرائعة التي كان يسلكها .

وفي هذه الأيام تعرّفت على مسألة أدركتها مع مقدماتها وتلك هي :

الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، أدركتها كما يدركها حكيم إلهي (على الأقل كما أتخيل أنا) ، ونظرت إلى نظام الكون القطعي الذي لا تخلّف فيه نظرة عقلية ، وفكرت كيف امحّت تساؤلاتي و« لماذا » التي كانت تتردد على لساني كما تمحّي الكتابة على الماء .

كيف وفقت ولم أجد تناقضا بين هذه القاعدة التي تدرج الأشياء جميعاً

في نظام قطعي واحد والقاعدة القائلة : لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله .

كيف استقرّتا في أعماقي جنباً إلى جنب ، وكيف وجدت كل منهما مكاناً لها في عقلي .

وقد فهمت هذه القاعدة الأخيرة على أنها تعني كون الفعل فعل الله وهو فعلنا ، ولم أجد أيّ تناقض بين طرفي هذه الجملة .

وكانت مشكلة « لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين » قد حُلت بالنسبة إلي . وكنت معجباً وواقعاً تحت تأثير الطريقة الخاصة التي اتخذها صدر المتألهين لبيان كيفية ارتباط المعلول بعلته ، ثم الاستفادة من هذا لإثبات -قاعدة « الواحد لا يصدر منه إلا الواحد » .

وخلاصة القول أني كنت قد فرغت من بناء أساس فكري يشكّل أرضية صلبة لحل المشكلات المتعلقة بنظرة كونية فسيحة .

ونتيجة لهذه البحوث ولبحوث أخرى فقد أدركت أصالة الفكر الإسلامي وأحسست إحساساً رفيعاً وعميقاً بأفكار التوحيد المستقاة من القرآن الكريم ونهج البلاغة وبعض الأحاديث والأدعية الواردة عن النبي (ص) وأهل بيته الأطهار(ع) .

وقلت لنفسي لو لم أتخصص في هذا الموضوع ولم أجلس إلى هذا الأستاذ فمن الممكن أن تكون كل أموري الأخرى مادية ومعنوية أفضل مما هي عليه الآن ولكن الذي سوف أفقده في تلك الحال ـ ولا شيء يعوضه ـ هو هذا الأساس الفكري ونتائجه . ولا تزال هذه عقيدتي حتى الوقت الراهن .

ومنذ البداية كنا ننوي تناول العدل الإلهي بشكل خال من التعقيد وقد أنجرّ بنا البحث إلى قمة فلسفية شاهقة ، ولو أردنا الصعود أكثر لوجب أن يكون

هناك استعداد لهذا الصعود ، ويبدو أن هذا الاستعداد غير متوفر دائما ، ولهذا يحسن بنا أن نتناول الموضوع بالمستوى المناسب ليستفيد منه أكبر عدد من القراء .

فالجواب الإجمالي لإشكال « الترجيحات » و« الشرور » يتلخص في : « أن هناك سلسلة من المصالح ، ولوجود منافع تترتب عليها فإن وجودها ليس شراً محضاً وإنما هو شر ممزوج بالخير ، ولما كان جانب الخير يرجح جانب الشر فالمجموع إذن خير وليس شرا . »

وهذا الجواب مبني على هذا الأصل وهو أن نظام الأسباب والمسببات نظام قطعي وذاتي وليس اعتباريا . ومعرفة هذا الموضوع تمهّد لنا الطريق للجواب الذي سنبدأ به الآن .

إنه اختلاف وليس ترجيحا :

لا وجود للترجيح في عملية الخلق ، وإنما الموجود هو الاختلاف . والترجيح هو التفرقة بين الأشياء المتساوية في الاستحقاق وهي تعيش في ظل شروط موحدة . أما الاختلاف فهو التفرقة بين أشياء غير متساوية في الاستحقاق . وبعبارة أخرى : فالترجيح يكون من قبل المعطي أما الاختلاف فيكون من قبل الآخذ .

ولنوضح الموضوع بمثال : لو أخذنا إناءين يسع كل منهما عشرة ليترات ووضعنا أحدهما تحت حنفية الماء وسكبنا فيه عشرة ليترات من الماء ، ووضعنا الآخر تحتها وسكبنا فيه خمسة ليترات منه ، فهذا ترجيح ، لأن منشأ الاختلاف هنا ليس من ناحية الإناء وإنما من المالئ للإناء . أما إذا كان لدينا إناءان يسع أحدهما عشرة ليترات والآخر يسع خمسة ليترات ، وغمسنا كلاً منهما في البحر

فإن الاختلاف بينهما سيستمر ، لأن اختلافهما ناشيء من ناحية استعداد كل منهما وسعته وليس من ناحية البحر أو قوة اندفاع الماء .

ولدينا مثال آخر : لو منح معلّم طلابه المتحدين في الدرجة والمتماثلين في العمل ـ لو منحهم درجات مختلفة فهذا ترجيح . أما إذا نظر المعلم إلى طلابه بنظرة واحدة وجرى في تعليمهم على نحو واحد ثم أدخلهم امتحانا واحداً وطرح أسئلة في ذلك الامتحان تشمل الجميع ، وهنا لم يستطع بعض الطلاب أن يجيد الجواب عنها لكسله أو لقلة انتباهه ، أما البعض الآخر فقد أجاب عنها جواباً شافياً لاستعداده القوي أو لجدية عمله . وعندئذ أعطى المعلم الدرجات حسب الأجوبة ، فإنه لا بد حينئذ من اختلافها ، ولا يعدّ هذا ترجيحا وإنما هو اختلاف . وليس من العدالة أن يجمع المعلم كل الدرجات ثم يقسمها بين الطلاب بالسوية . وإنما العدالة تفرض أن يعطي المعلم كلا من الطلاب ما يستحق .

والتفريق في مثل هذه الموارد هو عين العدالة ، وعدم التفريق فيها هو عين الظلم والترجيح .

وهنا يرد على الذهن أننا لا نستطيع قياس الله سبحانه على معلم ، لأن الله خالق الموجودات كلّها وأي اختلاف بينها فإليه يعود . أما المعلم فهو ليس خالقاً للطلاب وإذا كان أحدهم ذكياً والآخر غبياً فلا يعود ذلك إلى المعلم . وإذا كان أحدهم ذا استعداد ممتاز وقد بذل جهده والآخر فاقداً للاستعداد أو لم يكن جادا فليس المعلم مسؤولاً عن ذلك . أما في حق الله تعالى فالاختلاف المتحقق في الوجود عائد إليه وبيده تغييره . فالله سبحانه قد أثّر في مرحلتين : الأولى خلق الموجودات مختلفة ، والثانية في تصرفه معهم على أساس اختلافهم فأعطى كلاًّ منهم ما يستحق . إذن الإشكال لا ينصبُّ على المرحلة الثانية وانما يتجه إلى المرحلة الأولى : فلماذا لم يخلق الأشياء بشكل

واحد ودون أيّ اختلاف ؟ وما هو سر الاختلافات ؟

سر الاختلافات :

يختصر سر الاختلافات في جملة واحدة هي :

« اختلاف الموجودات ذاتي من ذاتياتها ولازم لنظام العلة والمعلول » .

وهذه الجملة معقدة تحتاج إلى توضيح ، وإلى إعادة ما قلناه بأسلوب آخر ، وهكذا نجد أنفسنا في أحضان البحث الفلسفي العميق مهما حاولنا الابتعاد عنه ، ولكننا نأمل أن نظفر بنتيجة تكافىء ما نبذل من طاقة . والآن نواصل بحثنا السابق ونفلسفه .

وقد أشرنا فيما سبق إلى أن هذا البحث قد أدرج في الحكمة الإلٰهية تحت عنوان « كيفية صدور الموجودات من ذات الباري » ويكون التساؤل هناك : أتتعلق إرادة الباري بخلق الموجودات كلّ على حدة ؟ فمثلاً تكون الإرادة ويخلق الإنسان «ألف » ، وتكون إرادة أخرى ويخلق الإنسان « ب » ، وتكون إرادة ثالثة ويخلق الإنسان « ج » ، وهكذا يخلق أي شيء بإرادة مستقلة .

أم أنه يخلق الأشياء جميعاً بإرادة واحدة بسيطة ؟

ناصر بعض المتكلمين الذين يفكرون في المعارف الإلٰهية تفكيراً سطحياً ـ ناصر هؤلاء الاحتمال الأول .

ولكن الأدلة العقلية المحكمة والبراهين الفلسفية القاطعة والشواهد القرآنية المبينة ـ كل هذه تقف إلى جانب النظرية الثانية . وحسب هذه النظرية فالكون منذ بدئه وحتى نهايته قد أوجد بإرادة إلٰهية واحدة بسيطة أوجدت شيئا لا

يقبل النهاية ولم يخلق كل شيء بإرادة خاصة .

ولننصت للقرآن الكريم : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾[1] .

إذن حسب هذه العقيدة يوجد نظام خاص وترتيب معيّن لعملية الخلق ، وإرادة الله وجودَ الأشياء هي عين إرادته وجودَ نظامها . ومن هنا يوجد قانون العلة والمعلول أو نظام الأسباب والمسببات ، ومعنى هذا القانون أن أي معلول له علة خاصة به ، وأية علة لها معلول خاص بها ، ولا يمكن أن يصدر معلول معيّن من أية علة كانت ، وكذلك يستحيل أن يصدر من علة معيّنة أي معلول كان . وفي الحقيقة فإن أي موجود يحتل مقاماً معلوماً في نظام العلة والمعلول ، إن المعلول لا بد أن يكون لشيء معيّن وعلة لشيء معيّن آخر ، وهذا هو المعنى الدقيق للآية الكريمة : ﴿ **إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر** ﴾ .

ولتوضيح هذا الأمر فنحن نقسم النظام الكوني إلى نظامين : « النظام الطولي » و« النظام العرضي » ، ونشرح كلاً منهما على حدة :

النظام الطولي :

المقصود من النظام الطولي هو العلة والمعلول ، والترتيب في خلق الأشياء ، أي الترتيب في فاعلية الله بالنسبة إلى الأشياء وصدورها منه . فقد اقتضت قدسية الله وعلو ذاته أن تكون الأشياء رتبة بعد أخرى ، ويأتي بعضها بعد الآخر ، فيكون لدينا صادر أول وثان وثالث ، وهكذا يوجد أحدها بعد الآخر وكل منها معلول لما قبله . ولا نعني بالأول والثاني والثالث أنها مرتبة زمانياً ، لأن الزمان غير وارد هنا ، بل هو نفسه أحد مخلوقات الله .

---

(١) القمر ـ الآية ٤٩ ، ٥٠ .

وما جاء على لسان الدين من ملائكة وجنود إلٰهيين ورسل سماويين (ونعني بهم الرسل التكوينيين وليسوا التشريعيين) ومقسّمات الأمر ومدبّراته وما جاء أيضا من مفاهيم من قبيل العرش والكرسي واللوح والقلم ـ هذه كلها تشكل سلسلة من التنظيمات المعنوية والإلٰهية لله سبحانه لكي تُفهم حقيقة أن الله قد خلق الكون على أساس نظام خاص وترتيب معيّن . وقد بيّن الحكماء هذا المضمون بطريقتهم المتميزة ، ولكنه بُيّن في المعارف الإسلامية بطريقة أخرى ، وقد اصطفينا الأسلوب الإسلامي لكونه أعذب وأبلغ .

ففي هذا النظام يحتل الله سبحانه صدر قائمة الموجودات ، أما الملائكة فهم المنفذون لأوامره . وتوجد بين الملائكة سلسلة مراتب ، فبعضهم يشغل منصباً رئاسياً لإصدار الأوامر وبعضهم أعوان وأنصار . فميكائيل مثلاً ملك مسؤول عن الأرزاق ، وعزرائيل ملك الموت المفوض بقبض الأرواح ، ولكل من هذين الملكين أعوان ومساعدون . فلكل ملك إذن منصب معيّن ووظيفة خاصة : ﴿ وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ ﴾[(١)] .

ولا ينبغي أن ننسى كون رابطة الله سبحانه بالموجودات هي رابطة الإيجاد والخلق والتكوين ، ولا يجوز أن نقيس تنظيم الموجودات وتجهيزها على ما نجده في التنظيمات الاجتماعية التي لا تملك سوى قيمة اعتبارية متفق عليها . أما نظام إصدار الأوامر والطاعة الذي يحكم العلاقة بين الله والملائكة فله ماهية تكوينية حقيقية وليست اعتبارية . فأمر الله هنا ليس كلاماً وإنما هو إيجاد ، وطاعة الملائكة أيضا تتلاءم مع ذلك . وعندما نقول إن الامر قد صدر إلى الملائكة بفعل كذا فمعناه أن الملائكة قد أوجدوا بحيث يكونون علة لمعلول معيّن ، ومعنى طاعتهم هو هذه العلية والمعلولية التكوينية .

---

(١) الصافات ـ الآية ١٦٤ .

إذن هذه التنظيمات تعتبر نظاماً تكوينياً .

ومن هنا فإن القرآن الكريم ينسب تدبير الكون إلى الله تارة وينسبه إلى الملائكة تارة أخرى . فيقول مرة :

﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾[1] ويقول أخرى :

﴿ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ﴾[2] .

وينسب أحيانا قبض أرواح الناس إلى الملائكة وأخرى إلى ملك الموت وأخرى إلى الله .

وينسب الوحي تارة إلى ملك واحد : ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾[3] ويقصد بالروح الأمين جبرئيل .

وأخرى ينسبه إلى ذات الله سبحانه : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ تَنزِيلًا ﴾[4] .

فكل هذا يرمز إلى أن فعل الله سبحانه يجري على نظام خاص وترتيب معين ، وأن إرادة الله خلق وتدبير الكون هي عين إرادته هذا النظام الموجود .

وانعدام النظام المعين بين الموجودات يستلزم أن يكون أي موجود منشأ لأي شيء ، ويستلزم أيضاً أن ينبثق أي موجود من أي موجود . فمثلاً لا بد أن يكون في حيّز الإمكان انبعاث انفجار هائل من قوة ضئيلة ، وأن تترك قوة ضخمة أثراً تافها ، ولا بد أن يكون ممكناً أيضاً تساوي أثر شعلة عود الثقاب مع

---

(١) السجدة ـ الآية ٥ .
(٢) النازعات ـ الآية ٥ .
(٣) الشعراء ـ الآية ١٩٣ ـ ١٩٤ .
(٤) الدهر ـ الآية ٢٣ .

أثر الشمس ، ولا بد أيضا أن يكون من الممكن حلول المعلول محل علته والعلة محل معلولها ، وعلى هذا فإنه يمكن أن يصبح الله مخلوقا والمخلوق خالقا .

كلا . . ، إن وجوب واجب الوجود وإمكان واجب الوجود كلاهما ذاتي لمتعلقه . أي أنه من الخطأ الاعتقاد بأن ممكن الوجود كان من المحتمل أن يصبح ممكن الوجود ، ولكن بصدفة أو بعلة خارجية كان ذلك واجباً وهذا ممكناً !

كلا . . ، إن ممكن الوجود واجب الإمكان ، كما أن واجب الوجود واجب الوجوب .

أي أن الممكن لا يستطيع التخلي عن إمكانه ، وأن الواجب لا ينفصل عن وجوبه .

هكذا تكون مراتب الممكنات ، كل رتبة منها وفي أية درجة من الوجود فهذه حالها ، فمثلا الملك الموكّل بمنح الأرزاق أو المأمور بقبض الأرواح ، هذا المقام الذي أسند إليه لازم لكيفية ورتبة وجوده الذي أفيض عليه ، ومعنى هذا أنه ليس من الممكن أن تحتل بعوضة مكان ميكائيل بأمر معين ، ولا نملة مكان عزرائيل ، ولا إنسان مكان جبرائيل .

فالفرض القائل بإمكانية حلول الكامل محل الناقص والناقص محل الكامل خطأ يقينا ، ويحصل هذا الخطأ نتيجة لعدم الإدراك السليم لضرورة الروابط الذاتية بين الموجودات ومراتبها في الوجود ، وقياسها على المراتب الاعتبارية الموجودة في المحيط الإجتماعي . وكل هذه الاشتباهات ناشئة من قياس الله على الإنسان وقياس النظام الذاتي للكون على النظام الاعتباري للمجتمع الإنساني . فهؤلاء الأفراد كما يرون أمامهم أنه لا مانع من كون

الرئيس الفلاني مرؤوساً والمرؤوس رئيساً فإنهم يريدون أن لا يكون هناك مانع من إحلال الماشية مكان الإنسان ، والإنسان مكان الماشية . أي أنه لماذا أُقرّ الإنسان والماشية في مكانيهما المعيّنين ؟

وهم غافلون عن أنّ هذا الشيء مستحيل ، لأن علّية العلة لمعلول معين ومعلولية المعلول لعلة معيّنة ليستا اعتباريتين وإنما هما حقيقيتان .

فإذا كانت « ألف » علة لـ « ب » فلأجل خاصة في ذات « ألف » تجعلها علة لـ « ب » . وكذلك « ب » إذا كانت معلولة لـ « ألف » فلأجل خاصة في « ب » تجعلها معلولة لـ « ألف » . وهذه الخاصة ليست شيئاً سوى كيفية وجودها . ولهذا كانت هذه الخاصة أمراً واقعياً وليست أمراً اعتبارياً ولا عارضاً ولا قابلاً للتحوّل والتغيّر . فارتباط العلة بمعلولها والمعلول بعلته ناشئ من ذات العلة ومن ذات المعلول . والمعلول بتمام ذاته مرتبط بعلته ، والعلة بتمام ذاتها منشأ صدور المعلول .

لقد أصبح واضحاً الآن أن رتبة أي موجود هي عين ذاته ولا تقبل التخلف ، تماماً مثل مراتب الأعداد .

ومن الممكن أن نؤخّر أو نقدّم في طابور من الحافلات ، أما طابور الأعداد فلا يمكن فيه ذلك ، فرتبة العدد « ٥ » تأتي بعد العدد « ٤ » ولا يمكن أن تأتي قبل ذلك . وليس هناك رتبة لعدد قبل العدد « ٤ » سوى رتبة العدد « ٣ » . وحتى لو أطلقنا عليها اسم الخمسة فإننا نكون قد غيّرنا الاسم ويستحيل علينا تغيير الواقع والحقيقة .

فالكون يحكمه نظام ذاتي متأصل ، وما يقوله القرآن الكريم على لسان الملائكة : ﴿ **وما منّا إلّا لَهُ مقامٌ معلومٌ** ﴾ صادق في حق كل الموجودات ،

وكل شيء له مكان خاص ، وفرض كونه في غير مكانه يساوي تخليه عن ذاته وهو غير ممكن[1] .

النظام العرضي :

بالإضافة إلى النظام الطولي الذي يعيّن ترتيب الموجودات من حيث الفاعلية والخالقية والإيجاد فإنه يحكم الكون الطبيعي خاصة نظام آخر يعيّن الشروط المادية لإيجاد ظاهرة معيّنة ، وهذا نسميه بالنظام العرضي[2] .

وعلى أساس هذا النظام فإن تاريخ الكون يكتسب صفة قطعية ومعيّنة . كل حادثة تظهر في مكان وزمان خاص بها . وأي زمان معين أو مكان خاص فهو ظرف لحوادث مشخصة .

ونحن عندما نتساءل ونتردد حول ظاهرة من الظواهر فإننا نركز عادة على الظاهرة نفسها فقط ولا نحاول أن نعرف مكان ووضع هذه الظاهرة في نظام الوجود، والحال أن أية ظاهرة ـ حسنة كانت أم سيئة ـ معلولة لسلسلة من العلل الخاصة ومرتبطة بشروط معينة . فأي حريق لا يحدث دون ارتباطه بعوامل وحوداث أخرى ، والحيلولة دون وقوع هذا الحريق غير ممكنة أيضا بمعزل عن

---

(١) من أراد التوسع والتفصيل فليرجع إلى كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة » المقالة الثامنة والتاسعة .

« المؤلف »

(٢) العلل المادية والزمانية مثل علّية الأب والأم للولد وعلّية الماء والهواء والحرارة للنبات ، هذا النوع من العلّية يعتبر من وجهة نظر الفلاسفة من أقسام العلّية الإعدادية وليست الإيجادية . لأن هذه العلل لا توجد معلولاتها وإنما تشكل أرضيّة لوجودها وشروطا لإمكانية وجودها من قبل الفاعل الإيجادي .
فلكَوْن هذه العلل من حيث رتبة الوجود في عرض معلولاتها وأحيانا تصبح المعلولات في درجة أعلى وأكمل من عللها مهما كانت متأخرة زمانا عن تلك العلل ، فهي تسمى بـ « العلل العرضية » ، أما العلل الموجودة فلكونها أعلى رتبة في الوجود ومحيطة بهذا العالم ومسلطة عليه فهي تسمى بـ « العلل الطولية »

« المؤلف »

سلسلة من العلل والعوامل المادية أو المعنوية . وكل حادثة في الكون فهي غير متفردة ولا مستقلة عن بقية الحوادث . وكل أجزاء الكون متصلة ومرتبطة ببعضها ، وهذا الاتصال يشمل كل أطراف الكون ويوجد ارتباطاً عاماً بين جوانب الوجود .

والحكمة الإلٰهية تعتمد بكثرة على أصل ارتباط الأشياء ببعضها أي أصل الوحدة الواقعية للكون ، ووحدة النظام الشامل له . فأصل تعلق الأشياء ببعضها يحصل في الحكمة الإلٰهية على مفهوم أكثر جدّية وهو « أن الكون غير قابل للتفكيك » ، وسوف نتناول هذا الموضوع بتفصيل أكبر فيما بعد .

ويقال في الفلسفة : « كل حادث مسبوق بمادة ومدة » أي أن أية ظاهرة تقع في إطار زمان خاص ومكان معين . ولا يمكن أن تكون كل الأزمنة وجميع الأمكنة سواء وبلا أي أثر بالنسبة إلى حادثة خاصة .

ومشاهداتنا في الحياة تؤيد هذا الموضوع ، فإذا اندلع حريق في جهة من الكون فهو يقع خلال زمان معين ومكان خاص ومادة مشخصة . ووجود الحريق يرتبط بشروط خاصة تعين زمان ومكان وقوعه . وهذه الشروط بدورها لها زمان ومكان مشخص ومتعلقة بعلل وعوامل خاصة ، ولو واصلنا مسيرنا فسوف نصل إلى هذه النتيجة وهي أن تتابع الحوادث يشبه حلقات السلسلة المتصلة ببعضها . وكل حادثة تتعلق بالحادثة التي وقعت قبلها والحادثة التي ستقع بعدها . فكل شيء إذن له ارتباط بالماضي وبالمستقبل ، وهذا الارتباط لا يسعنا إلا اعتباره صفة أزلية أبدية .

ولو تعمّقنا أكثر للمسنا بين الظواهر التي تحدث في عرض واحد وفي زمان واحد ارتباطا وعلاقة .

فلو نظرنا نظرة سحطية إلى رفّاء يرفو سجادة ثم لاحظنا طبيباً جرّاحاً

يمارس عملية الجراحة مع مريضه فسوف لن نجد ـ لأول وهلة ـ بين هذين العملين أيّ ارتباط . ولكننا لو فحصنا جيداً لوجدنا مثلا أن حريقا كان السبب في إحراق المريض والسجادة معا . وحينئذ نصدّق أن عمل الجرّاح والرفّاء منبعث من مصدر واحد ، لأن حادثة واحدة لو لم تكن لم يندفع هذان العاملان إلى عمليهما .

وعمل كل الأفراد الذين انحدروا من جدّ واحد يرتبط بوجود ذلك الجد في الزمان والمكان المعينين ، وبالتالي فإن أعمال هؤلاء يرتبط بعضها بالبعض الآخر .

وحادثة انفصال الأرض من الشمس تعدّ مبدأ الحركات التي تمت في الأرض ، فلو أن الانفصال لم يحدث ما وجدت هذه الحركات على وجه الأرض . فوجود تلك الحادثة إذن كان السبب في أن تتبعها بقية الحوادث .

ويوجد في الفلسفة اصطلاحان : الأول هو « الوجوب بالقياس » والثاني هو « الإمكان بالقياس » .

فعندما نقيس حادثة إلى أخرى فإن كان وجود الثانية ضرورياً عند فرض وجود الأولى قلنا إن للحادثة الثانية بالنسبة إلى الأولى « وجوبا بالقياس » ، وإذا كان وجود الثانية وعدمها ممكنين عند فرض وجود الأولى قلنا أن للثانية بالنسبة إلى الأولى « إمكانا بالقياس » .

والنظرة السطحية توحي للإنسان أن بين بعض الحوادث « وجوباً بالقياس » وبين بعضها الآخر « إمكاناً بالقياس » .

ولكن النظرة الأدق تقنع المرء أن « الوجوب بالقياس » هو المسيطر على أرجاء الكون ، وأن « الإمكان بالقياس » ليس له أي تحقق خارجي ، لأن كل

الحوادث تعود إلى علة أساسية ولما كانت الضرورة حاكمة بين أية علة ومعلولها ، فلا بد أن تكون الضرورة حاكمة بين الحوادث جميعا .

والأصول التي يعتمد عليها هذا الارتباط الضروري العام هي كما يأتي :

١ ـ قانون العلّة والمعلول العام .

٢ ـ ضرورة العلّة والمعلول .

٣ ـ تناسب العلّة والمعلول .

٤ ـ إن الكون والوجود ينتهيان حتماً إلى علّة العلل .

فالأصل الأول بديهي ويعدّ الأساس الذي تقوم عليه كل العلوم ، وإنكاره يستلزم إنكار كل شيء ، والاستغراق في السفسطة .

أما الأصل الثاني فيبين أن المعلول عندما يوجد فلا يكفي القول بأن العلّة موجودة بل لا بد من كون وجود العلّة ضرورياً ، وما دام صدور المعلول من علّته غير ضروري فإنه يستحيل وجود المعلول . وكذلك إذا تحققت العلّة التامة لشيء مّا فإن وجود المعلول يصبح واجباً ويستحيل عدم وجوده .

ونستنتج من هذا أن أي شيء قد وجد فقد كان وجوده ضرورياً ، وأن أيّ شيء لم يوجد فعدمه كان ضرورياً .

وإذا انتقلنا إلى الأصل الثالث وجدناه يعين نوعية الارتباط بين العلة والمعلول ويفيد بأن علة ما لا تستطيع أن توجد معلولاً آخر غير معلولها ، وأن معلولاً ما لا يمكن أن يصدر من غير علّته .

ومن هذه الأصول الثلاثة نستنتج أن للكون نظاماً قطعياً وغير قابل للتبديل ، وبإضافة الأصل الرابع الذي هو أصل « توحيد المبدأ » نستنبط

الإرتباط اليقيني والعام بين كل حوادث الكون .

وفي الفصل الرابع وتحت عنوان «الإختلاف في إمكانية الاستيعاب» سوف نذكر توضيحاً أكبر حول هذا الموضوع .

سنة الله :

ما يطلق عليه في الفلسفة اسم « نظام الكون » و« قانون الأسباب » يطلق عليه الدين اسم « سنة الله » . وقد ذكر القرآن الكريم في عدة موارد :

﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾[1] .

أي أن فعل الله له طريقة خاصة وأسلوب ثابت لا يقبل التغيير .

وقد أكّدَ الله هذا المعنى بصورة مكررة في سورة فاطر :

﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾[2] .

أي أنَّ سنة الله لا تتبدل إلى سنّة أخرى كما ينسخ القانون الوضعي ويوضع مكانه قانون وضعي آخر . وهي لا تتحول كما يحدث في القوانين الاعتبارية التي تضاف إليها الملحقات أو يلغى منها شيء ويصحح ذلك القسم دون إلغاء أصل القانون .

إنها لجملة محيّرة من كتاب محيّر . ما أعظم هذا القرآن ! إنه لقدوة العلوم ورفيق المتقين .

إن عقول الفلاسفة العظماء تتفحص سنين طويلة حتى تهتدي إلى قانون

---

(١) الاحزاب ـ ٦٢ ، الفتح ـ ٢٣ .
(٢) فاطر ـ ٤٣ .

العلّية العام الذي يحكم الكون ثم تصاب بالغرور والفخر والزهو لكونها قد اكتشفت سراً خطيراً وعرفت قانوناً مهماً ، وغاب عنها أن القرآن قد سبقها بتعبيره العميق والمبين : ﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيْلاً﴾ .

من يستطيع أن يعبر بأوضح من هذا ؟ وأية جملة يمكن أن تكون أبلغ وأحكم من هذه الجملة ؟ : ﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيْلاً ﴾ .

والقرآن الكريم لا يذكر فقط أن في الكون قوانين وسنناً بنحو كُلِّي للتوعية ، وإنما هو في بعض الموارد ينصّ على بعض هذه السنن فيقول : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[1]

هذه الآية تبين السبب في تقدم الأمم وتأخرها .

فلا يمكن أن تجتاز أمة مرحلة الانحطاط لتدخل مرحلة الحضارة ما لم تبعد عن نفسها عوامل الانحطاط . وكذلك فأي أمة لا تتراجع من المرحلة الحضارية إلى مرحلة التأخر ما لم تقم باكتساب عوامل التأخر .

ونحن نتألم ونصرخ بأعلى أصواتنا : لماذا يسلّط الله حفنة من اليهود الذين هم شرطة الأمريكان على سبعمائة مليون مسلم تسلُّطاً فكرياً وسياسياً واقتصادياً وعسكرياً ؟

لماذا انهزم مائة مليون عربي في حرب الخامس من حزيران ؟

لماذا لا يمنح الله العزة للمسلمين ؟ لماذا لا يجعل الله القوانين الطبيعية جارية لصالح المسلمين ؟

ونحن نغضب ونثور ونطلق الحسرات ويهرب النوم من أعيننا ونعاني

---

(١) الرعد ـ ١١ .

وتضيق بنا الحياة وندعو ونستغيث ولكن لا يستجاب لنا ، والقرآن يجيبنا :

﴿ إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ .

فالله لا يغيّر قوانينه بل لا بد أن نغيّر نحن ما بأنفسنا .

إننا غارقون في الجهالة متورطون في فساد الأخلاق نابذون للوحدة والاتفاق ، ومع هذا كله فنحن نريد من الله أن ينصرنا ويعيننا . إننا لمجرد حادثة طفيفة نطلق ألف شائعة . وقد اتخذنا الكذب والانحراف طريقة لنا في الحياة وتخلّينا عن كل فضيلة ، ومع هذا كله فنحن نريد أن نصبح سادة الدنيا !

إن هذا لمستحيل . . !

والكتب السماوية الماضية عندما تذكر اليهود ـ هؤلاء الذين أرسل فيهم أكبر نسبة من الأنبياء لاحتياجهم الشديد إلى المربين ولتفشي الانحراف والزيغ في أوساطهم ـ فانها تؤكد على واقعين اجتماعيين وتتنبأ بتحوّلين وثورتين ، ثم تتحقق هذه النبوءة . والقرآن يذكر هذا التنبؤ ثم يذكر تحققه في التاريخ اليهودي . وهذه النبوءة تذكر أن اليهود سوف يفسدون في الأرض مرتين وأن الله يَقْمَعُهم في كلتيهما .

ثم يذكّر القرآن بقاعدة عامة مجملها أن الفساد مقدمة للانهزام وسوء المصير ، وأن التجديد الإصلاحي في النظر يعقبه تجديد في رحمة الله ، فلنستمع قول الله تعالى :

﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ۝٤ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ۝٥ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ

وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٦﴾ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْآخِرَةِ لِيَسُـۥٓـُٔوا۟ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا۟ مَا عَلَوْا۟ تَتْبِيرًا ﴿٧﴾ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا ﴿٨﴾ ﴾(1) .

لَتُفْسِدُنَّ في الأرض أي أنكم تفرضون أنفسكم على الناس بالقوة وتتجاوزون على حقوق الآخرين كما يفعل الاستعمار في هذا اليوم مع المستعمَرين . يا بني إسرائيل إنكم تفسدون في الأرض مرتين وسوف نقمعكم مرتين أيضا . وإن عدتم عُدنا . أي لو أفسدتم في الأرض مائة مرة لقمعناكم مائة مرة . وإن عملتم خيراً فسوف نغيّر حالكم إلىٰ الخير .

إن هذه الآيات تفصيل لما أُجمل في الآية الكريمة :

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾(2) .

ما هو القانون :

ما عرفناه حتى الآن يتلخص في أن ظواهر الكون محكومة لسلسلة من القوانين الثابتة والسنن اللاّ متغيرة . وبتعبير آخر إن الله سبحانه قد اتخذ لإدارة الكون أسلوباً معيناً لا يتم شيء من حوادث الكون خارج هذا الأسلوب .

والآن نتساءل : ما هو القانون ؟ وما هو معنى السنة ؟

أيكون القانون والسنة الإلٰهية من قبيل القوانين البشرية الموضوعة والالتزامات الذهنية والتعهدات الاجتماعية ؟

---

(1) الإسراء ـ الآية ٤ ، ٨ .
(2) الرعد ـ آية ١١ .

أم أنه خَلْقٌ متميز أبدعه الله سبحانه ؟

أم أنه لا هذا ولا ذاك فكلاهما لا يصدقان في القانون الإلٰهي ؟

وعلى أية حال : أمن الممكن أن لا يخلق الله هذه السنة أو لا يجعل هذا القانون سارِيَ المفعول ؟

ولماذا لا يمكن تغيير قانون الله وسنته ؟

وفي الجواب نقول : إن القانون ليس شيئاً منفصلاً قد تعلّقت به عملية الخلق ، وإنما هو مفهوم كلّي ينتزعه الذهن وليس له أي وجود خارجي مستقل . فالموجود في الخارج إنما هو نظام العلّة والمعلول ودرجات الوجود والذهن عندما يتفحص ما في الخارج فهو ينتزع قانوناً كلياً .

فالوجود ذو درجات وكل درجة لها موقع ثابت وليس من الممكن أن تتخلى علّة ما عن موقعها لِعلّة أخرى ، ولا معلول لمعلولٍ آخر . وهذا هو المعنى الذي نعبر عنه بأن في الكون قانوناً .

إذن القانون ليس أمراً اعتبارياً ، وإنما هو منتزع من حقيقة الأشياء الخارجية ولهذا فهو غير قابل للتغيير ولا للتبديل .

الاستثناءات :

أتقبل قوانين الوجود الاستثناء ؟

أتعد المعاجز وخوارق العادة نقضاً لسنة الله ؟

الجواب لكلا السؤالين بالنفي . فلا قوانين الوجود تقبل الإستثناء ولا خوارق العادة نقض لتلك القوانين .

فإذا لاحظنا تغييراً في سنن الكون فإنه معلول قطعاً لتغيير في الشروط ، ومن الواضح أن أية سنة نافذة ضمن شروط خاصة فإذا تغيرت هذه الشروط فإن سنَّة أخرى تصبح نافذة ، وهذه أيضاً مقيدة بشروط خاصة . فالقانون يتغير إذن بحكم القانون لا بمعنى أن قانونا يُنسخ ويحل محله قانون آخر ، ولكن بمعنى أن شروط قانون ما تتغير وتظهر شروط جديدة تمهد الطريق لقانونها فيكون القانون الجديد هو النافذ .

فالكون على هذا لا تحكمه سوى القوانين الثابتة .

فإذا رأينا ميتاً يمنح الحياة بصورة معجزة فإن لذلك قانوناً ينظمه . وإذا ولد إنسان من غير أب كما حدث ذلك في عيسى (ع) فإن ذلك ليس مناقضاً لسنّة الله ولا لقانون الكون .

ولا بد من الالتفات إلى أن الإنسان ليس محيطاً بكل قوانين الكون ولهذا فلا يحق له إذا ظهر له شيء أنه ضد القانون الذي يعرفه أن يعتبره مخالفا للقانون واستثناء منه ونقضاً لقانون العلّية . وفي كثير من الموارد فإن ما يعتبره قانوناً إنما هو قشرة القانون وليس هو القانون ذاته . فمثلاً نحن نتخيّل أن سنّة الوجود تفرض أن يأتي الموجود الحي دائما من اقتران أب مع أم ولكن هذا في الحقيقة قشرة السنة وليس هو السنة الواقعية ، فولادة عيسى (ع) ليست نقضاً للسنة ولكنها نقض لقشرة السنة .

وحديثنا عن كون القوانين الواقعية للوجود غير قابلة للتخلف ، هذا شيء ، وحديثنا عن كون القوانين التي اطلعنا عليها هل هي القوانين الواقعية للكون أم هي قشور القوانين ، هذا شيء آخر .

وليس معنى المعجزة هو كون الشيء ناقضاً للقانون أو فوق القانون . فالماديون قد تورطوا في هذا الاشتباه ففرضوا أن بعض القوانين الطبيعية للكون -

والتي اكتشفت بفضل العلم الحديث ـ فرضوها قوانين واقعية ومتعينة ، ثم تخيّلوا أن المعجزات نقض لتلك القوانين فرفضوها .

أما نحن فنقول إن ما أوضحته العلوم من قوانين فهي مقيدة بشروط خاصة وفي حدود هذه الشروط فهي صادقة .

أما في العمل الخارق للعادة والذي يتم على يد النبي أو الولي فإن الشروط تتغير على يديه بفضل اتصال روحه الطاهر والشفاف بقدرة الله اللامتناهية . وبعبارة أخرى فإن عاملاً جديداً قد ورد الميدان وهو عامل الإرادة القوية ، ومنه تنشأ شروط جديدة . وفي هذه الحال فالقانون الجديد هو النافذ المفعول .

ومثل هذا نقوله في مورد تأثير الدعاء والصدقة في دفع البلاء فقد جاء في الحديث الوارد عن الرسول الأكرم (ص) أنه سئل : كيف يؤثر الدعاء والدواء والحال أن أية حادثة تقع في الكون فهي بتقدير الله وقضائه الحتمي ؟

فأجاب (ص) : الدعاء أيضا من قضاء الله وقدره[1] .

وفي رواية أخرى عن علي (ع) أنه كان جالساً في ظل جدار وفجأة عرف أن الجدار منحن وهو مشرف على الانهدام فابتعد عنه حالاً . وحينئذ اعترض أحد الحضور قائلا : أمن قضاء الله تفرّ يا علي ؟ أي لو أن الله أراد لك الموت فسواء أهربت من تحت الجدار الموشك على السقوط أم لم تفر فإن موتك محقق ، لو أنه سبحانه أراد لك الحياة ففي أية صورة فهو يستطيع حفظك . فما معنى فرارك إذن من تحت الجدار المفطور ؟

فأجابه علي (ع) : أفرّ من قضاء الله إلى قدره[2] .

---

(١) بحار الأنوار ـ الطبعة الحديثة ـ الجزء الخامس ص ٧٨ .

(٢) التوحيد للصدوق ـ الطبعة الحجرية ص ٣٣٧ .

ومعنى هذه الجملة أن أي حادث لا يحدث في الكون إلا بتقدير من الله وقضاء . فإذا عرّض إنسان نفسه للخطر ثم تضرّر من ذلك فهذا قانون الله وقضاؤه . وإذا فرّ إنسان من الخطر ونجا بنفسه فذلك أيضا قانون الله وتقديره .

لو ألقى إنسان بنفسه في محيط ملوث بالمكروبات ثم أصابه المرض فهذا قانون الله ، وإذا شرب إنسان الدواء ونجا من المرض فهذا قانون الله أيضا . وعلى هذا فإذا فرّ إنسان من تحت الجدار المفطور فهو لم يخالف قضاء الله وقدره ، لأن في هذه الشروط يحكم قانون الله أن يكون الإنسان مصوناً من الموت ، وإذا بقي الإنسان مصراً على البقاء تحت ذلك الجدار ثم قضي عليه نتيجة لسقوطه فهو أيضا قانون الحياة الذي لا يتخلّف .

وقد بيّن القرآن هذه الحقيقة بشكل رائع :

﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا ﴾[1] .

ففي هذه الآية بُيِّن القانون الحاكم على كل القوانين وهو قانون التقوى والتوكل .

ونستنتج من هذه الآية أن التوكل لا بد أن تعقبه عناية الله فكل شخص يتوكل على الله بشكل حقيقي فإن عناية الله سوف تصحبه دائماً ، وتأييد الله وعنايته هي بنفسها سنّة وقانون وتشكل سلسلة من العلل والمعلولات ويمسي فيها الوصول إلى الهدف يقينيّاً . فهذا قانون يشمل كل القوانين الأخرى .

وفي الوقت نفسه ولئلا يغفل الإنسان عن أن فعل الله له قانون ونظام فقد بيّن

---

(١) الطلاق ـ الآية ٢ ، ٣ .

سبحانه أنه ﴿ قد جعل الله لكل شيء قدراً ﴾ وبيَّن أيضا ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ﴾ .

فَفِعْلُ الله سبحانه ليس خاليا من القانون ولا من الوسيلة مهما كانت هذه الوسيلة غريبة وغير متوقعة ، بل هي : ﴿ من حيث لا يحتسب ﴾ .

القضاء والقدر ومسألة الجبر :

لو لاحظنا أن معنى التقدير الإلٰهي هو وجود القانون والسنة في الكون فإن إشكال الجبر من ناحية الاعتقاد بالقضاء والقدر سوف ينحلّ بذاته . وقد تناولنا هذا الموضوع بالبحث المستفيض في كتابنا « الإنسان والمصير » فعلى الراغبين الرجوع إليه هناك . ونحن هنا إنما نشير إليه إشارة مجملة . فهذا الإشكال ينشأ من تخيل بعض الناس معنى التقدير الإلٰهي أنه إرادة الله بصورة مباشرة شيئاً من الأشياء بشكل يخرج عن القانون .

ويُنسب إلى الخيام قوله :

« أنا شرّاب خمر وكل من هو مثلي فشرب الخمر سهل لديه »

إن شـربي الخمر يعلمه الله منذ الأزل ، فإذا لم أشربها فَعِلْمُ الله سوف ينقلب إلى جهل ﴾ .

قائل هذا الشعر يتخيل أن إرادة الإنسان بالنسبة إلى عمل ما هي في مقابل إرادة الله ومعارضته لها ولهذا اعتقد أنه إذا أراد الإنسان ألاَّ يشرب الخمر فهو لا يستطيع ذلك لأن إرادة الله شاءت أن يشرب الخمر ، ولما كانت إرادة الله وعلمه غير قابلة للتخلف فالإنسان شاء أم أبى فهو يقوم بشرب الخمر .

هذا كلام هابط للغاية وناشئ من جهل متأصل ، ولهذا فمن الصعب علينا

تصديق كونه صادراً من الخيام الفيلسوف .

والفلاسفة وأنصاف الفلاسفة يعلمون أن الله لا يريد مباشرة شرب الخمر للإنسان ولا عدم شربه . وإنما جعل الله قانوناً للكون لا يمكن لعمل أن يؤدّى بخلافه . فكما أن الحوادث الطبيعية لا تحدث بدون علل طبيعية ، فكذلك أفعال الإنسان الاختيارية لا تحدث بدون إرادة الإنسان واختياره . فقانون الله في حق الإنسان أنه مخلوق ذو إرادة وقدرة واختيار وهو الذي يصطفي العمل الحسن أو يختار العمل السيء . فالاختيار مقوّم من مقومات الوجود الإنساني ، ومن المستحيل أن يوجد إنسان فاقد للاختيار . وفرض وجود إنسان مع كونه غير مختار فرض خيالي لا واقع له . واذا لم يكن إنساناً فهو غير مكلف . كما لو أن بقرة أو حماراً قد شرب الخمر . فالقضاء والقدر الإلٰهي كما أنه شاء خلق الإنسان فهو كذلك شاء أن يكون حراً مختاراً ، وعلى هذا فشرب الإنسان الخمر لا باختياره وإنما بجبر إلٰهي هو مخالف لعلم الله الأزلي ، وإذا شرب الإنسان الخمر بجبر إلٰهي فعلم الله إذن قد تحوّل إلى جهل .

ويتردد المحققون في أن يكون الخيام الشاعر هو نفس الخيام الفيلسوف ويحتملون بل يثبتون أن هناك شخصين أو أكثر يذكرهم التاريخ بهذا الاسم واختلطوا على أفهام الناس . وعلى أية حال فسواء أكان هناك عدة أشخاص بهذا الاسم أو شخص واحد بأفكار متناقضة ، فهذا الكلام الذي يعيد المعاصي إلى العلم الإلٰهي والتقدير الرباني بحيث يسلب مسؤولية الإنسان المختار كلام باطل وساقط عن الاعتبار . وقد قيل في جوابه :

« القول بأن علة العصيان هي علم الله الأزلي
معدود عند العقلاء غاية الجهل والغباء »[1] .

---

(١) من أراد التوسع فليرجع إلى كتابنا « الإنسان والمصير » الفصل الأخير .

الخلاصة :

ونلخص جواب إشكال الترجيحات والاختلافات بعد هذا البحث الطويل والممل بالنقاط الآتية :

١ ـ الكون يدار بسلسلة من الأنظمة والقوانين الذاتية التي لا تتغير ، وبموجب هذا فأية ظاهرة لها موقع خاص ورتبة معينة لا يمكن تغييرها ولا تبديلها .

٢ ـ يلزم من وجود النظام في الكون أن توجد مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة للوجود ، وهذا هو منشأ ظهور الاختلافات والنقص والعدم .

٣ ـ التفاوت والاختلاف ليسا مخلوقين وإنما هما لازمان ذاتيان من لوازم المخلوقات ، ومن الخطأ الظن بأن الخالق قد رجَّح بعض مخلوقاته على بعض .

٤ ـ الترجيح هو الذي يمكن اعتباره نقضاً للعدالة والحكمة ، أما الاختلاف فلا يمكن اعتباره كذلك . والموجود في الكون إنما هو الاختلاف وليس الترجيح .

٣

* *

الفصل الثالث

الشرور

البحث في ثلاث جهات

أسلوبنا وطريقتنا

ثنائية الوجود

الشر عدمي محض

الشر أمر نسبي

الشرور وعلاقتها بأصل العدل

* *



البحث في ثلاث جهات :

مرّ علينا أن الإشكالات المتعلقة بموضوع العدل الإلٰهي تنحصر في أربعة عناوين هي : ١ ـ الترجيحات ٢ ـ الفناء والعدم ٣ ـ القلة والنقص ٤ ـ الآفات .

وقد وعدنا أن نتناول القسم الأول في فصل مستقل ووفينا بوعدنا بما قدمناه في الفصل الماضي تحت عنوان « الترجيحات » .

وأما العناوين الثلاثة الباقية فسوف نضمها جميعاً تحت عنوان واحد ونحللها في هذا الفصل الذي هو بعنوان « الشرور » .

والجواب الذي يقدمه الحكماء لإشكال الشرور يشمل ثلاث جهات :

أ ـ ما هي حقيقة الشرور ؟ أتكون القبائح والشرور أموراً وجودية وواقعية ؟ أم هي أمور عدمية ونسبية ؟

ب ـ سواء أكانت الشرور وجودية أم عدمية ، أفتكون الخيرات والشرور قابلة للتفكيك أم هي ترفضه ؟

وعلى الفرض الثاني ـ أي عدم كونها قابلة للتفكيك ـ أيكون الكون

بمجموعه ـ بما فيه من خيرات وشرور ـ خيراً أم شراً ؟ أي أترجح الخيراتُ الشرورَ أم ترجح الشرورُ الخيراتِ ؟ أم لا يرجح أحدهما الآخر بل هما متساويان ؟

ج ـ سواء أكانت الشرور وجودية أم عدمية ، وأيضاً سواء أكانت قابلة للتفكيك من الخيرات أم لم تكن ، أفتكون الشرور الموجودة خالية تماماً من أي خير ؟ أي لا يمكن أن تكون مقدمة لخير ما ؟ أم أن في أعماق كل شر يكمن خير أو أكثر ؟ وكل شر يؤدي إلى خير أو أكثر ؟

ففي القسم الأول يتناول جوابنا الرد على الثنائيين القائلين بمبدأين للوجود . وفي القسم الثاني يتناول الرد على الماديين الذين اعتبروا الشرور إشكالاً محكماً ضد الحكمة الإلهية ، وكذلك الرد على الذين بعثر أفكارَهم إشكالُ الشرور . أما القسم الثالث فهو يبين النظام الجميل والبديع للكون والوجود ، ويمكن اعتباره جواباً مستقلاً ومقنعاً ، كما يمكن عدّه أيضاً مكملاً للجواب الأول .

أسلوبنا وطريقتنا .

نبدأ الجواب عن إشكال الشرور مستفيدين من بحوث الحكماء المسلمين وعارضين ذلك بأسلوب حديث .

وجوابنا في هذا الكتاب شامل لنفس العناصر الموجودة في كتب الفلسفة الإسلامية وخاصة مؤلفات صدر المتألهين التي حاولت الجواب عن إشكال الشرور .

والجوابان من حيث الماهية متحدان .

والاختلاف بين جوابنا وجواب هؤلاء ينحصر في الطريقة الخاصة التي اتخذناها وهي أننا تناولنا مسألة الشرور من جهة علاقتها بـ« العدل الإلهي » . أما

الحكماء المسلمون فهم يتناولونها في بحث التوحيد وردّ شبهة الثنائيين أو في بحث « عناية الله وعلمه » ومن هنا فالمطروح للمناقشة هو كيفية تعلق الإرادة الإلٰهية بالشرور ، ولهذا فهم يتجهون مباشرة لرد شبهة « الثنائية في المبدأ » أو كيفية تعلق القضاء الإلٰهي بالشرور ، ولا يتعرضون لعلاقة الشرور بالعدل الإلٰهي إلا بصورة غير مباشرة .

ثنائية الوجود :

إن أساس شبهة الثنائيين وأنصارهم ـ كما أشرنا إلى ذلك فيما مضى ـ هو لمّا كان الوجود بذاته على نوعين : وجود متصف بالخير ووجود متصف بالشر فلا بد أن يكون هناك مبدآن للوجود تصدر من أحدهما الموجودات الخيّرة وتصدر من الثاني الموجودات الشريرة . فكل من الشرور والخيرات تتعلق بخالق منفصل .

وفي الحقيقة فإن الثنائيين حاولوا تبرئة الله من الشر فاتهموه بوجود شريك له .

وهم يرون أن الكون منقسم إلى قسمين : خير وشر . ويرون أيضاً أن الشرور زائدة على الحاجة بل هي ضارّة ولهذا فهي لا بد أن تكون من غير الله ومن قوة في مقابل قوة الله . لقد خلق الله آدم بنيّة طيبة ولكنه يتعذّب من ضعفه تجاه الوضع الموجود ويوجد أمامه رقيب شرّير ومحبّ للسوء يلوّح له بالفساد والخراب مما يخالف رغبة آدم الحقيقية .

فالثنائيون لم يستطيعوا الاحتفاظ بعقيدة كون الله ذا قدرة غير متناهية وإرادة مسلطة على كل شيء وقضاء وقدر لا يخضعان لرقيب إلى جانب الاعتقاد بحكمته وعدله وكونه خيراً محضاً .

ولكن الإسلام في الوقت الذي يعتبر فيه الله مبدأ كل الوجود وذا رحمة وحكمة

لا نهاية لهما فإنه لا يوجه أية طعنة لإرادته الشاملة ولا لقدرته الفائقة . كل شيء يعتمد عليه ، وحتى الشيطان وقدرته على الغواية .

ومسألة الشرور تجد حلها في الإسلام بشكل آخر .

وذلك حين ينظر الإسلام فيرى الكون مقسماً إلى فئتين : الخيرات والشرور ولكنه يتجه إليه بنظرة أوسع فيرى نظام الوجود خالياً من كل شر . فالموجود كله خير ، والنظام المتحقق أحسن نظام وليس من الممكن أن يوجد أجمل منه .

هذا الجواب لإشكال الشرور يعتمد على فلسفة عقلية خاصة تتناول مسألة الوجود والعدم بشكل عميق . وترد هذه الفلسفة على الثنائيين بأن الشرور ليست موجودات واقعية أصيلة حتى تحتاج إلى خالق ومبدأ مستقل . وهذا المضمون نستطيع أن نوفيه حقه من البحث بتناوله من جهتين : الأولى كون الشر أمراً عدمياً . والثانية كونه أمراً نسبياً . وبتوضيح هذين الأمرين ترتفع شبهة ثنائية الوجود نهائياً .

الشر عدمي محض :

إن تحليلاً بسيطاً كافٍ ليثبت لنا كون ماهية الشرور عدماً محضاً ، أي أن كل الشرور عدم وليست وجوداً .

ولهذا البحث تاريخ طويل ، وجذوره ضاربة في الفكر اليوناني القديم ، وينسب هذا إلى كتب الفلسفة اليونانية القديمة وخاصة إلى أفلاطون ، ولكن المتأخرين حلّلوه وفصلوه بشكل أوسع وأدق . ولما كنا ممن يرى صحة هذا الإتجاه وكونه من الأمور الأساسية فلهذا نتناوله بما يناسب هذا الكتاب ، ونرجو العذر من القراء الكرام لكون الموضوع معقداً ، ونوصيهم بالصبر وبذل الجهد لاستيعابه ، ونؤكد لهم أن الموضوع يستحق ما ينفق لأجله من وقت وجهد ، ونعاهدهم على أن

نبسط الموضوع جهد إمكاننا .

والذين يقولون إن الشر عدمي لا يقصدون بذلك أن ما يعرف في أوساط الناس باسم الشر لا وجود له حتى يقال إن هذا مخالف للضرورة ، فنحن نحسّ ونرى عياناً وجود العمى والصمم والمرض والظلم والعذاب والجهل والضعف والموت والزلازل وغيرها ، فلا يستطيع أحد إنكار وجودها ولا إنكار كونها شراً .

ولا يقصدون بذلك أيضاً أنه لما كان الشر عدمياً فلا وجود له إذن ، ولما كان الشر لا وجود له فالإنسان غير مكلف إذن بمقاومة الشرور وتحصيل الخيرات ، ولما كان كل وضع خيراً محضاً ولا سوء فيه ، فالوضع الموجود إذن لا بد من الرضى به، بل هو أفضل وضع ممكن !!

كلا . . . لا تتعجّلوا بالحكم فنحن لا نريد أن ننكر وجود العمى والصمم والظلم والفقر والمرض وغيرها ، ولا نريد أن ننكر كونها شراً ، ولا نقصد إلى سلب المسؤولية من الإنسان ، ولا نريد أن نبخس الإنسان دوره في تغيير الكون وتكامل المجتمع . وتكامل الكون وخاصة الإنسان ورسالته في التنظيم الذي ألقي على عاتقه ـ كل هذا جزء من النظام الجميل للكون ، فالحديث إذن ليس في هذه الأمور .

الحديث في أن هذه كلها من نوع « العدميات » و « الفراغات » ووجودها من نوع وجود « النقائص » و « الفقدانات » ومن هذه الجهة فهي شر . فهي إما أن تكون بذاتها عدماً أو نقصاً أو فراغاً ، وإما أن تكون منشأ العدم والنقص والفراغ .

ودور الإنسان في النظام التكاملي الضروري للكون هو جبران النقائص وملء الفراغات واقتلاعها جميعاً من صفحة الوجود .

إذا وقع هذا موقع القبول من نفس القارىء فقد أنهينا المرحلة الأولى ، وأثرها

أنها تطرد من الفكر السؤال القائل مَن الذي خلق الشرور ؟

لماذا بعض الموجودات خيّرة وبعضها شرّيرة ؟

فما قدمناه يثبت أن الشر ليس من ألوان الوجود وإنما هو خلاء وعدم ، وينفي الأرضية التي تقف عليها الثنائية زاعمة أن للوجود فرعين بل جذرين .

أما من جهة العدل الإلٰهي والحكمة البالغة فقد أتممنا مرحلة واحدة ولا بد من طي بقية المراحل .

والخيرات والشرور في الكون ليستا فئتين متميزتين ومنفصلتين عن بعضهما كما تتميز الجمادات من النباتات أو النباتات من الحيوانات ،ولكل منهما صف خاص . ونحن مخطئون إذا تخيلنا أن للشرور صفاً معيناً من الأشياء تكون ماهيتها شراً محضاً لا خير فيها ، وللخيرات صفاً آخر متميزاً تكون ماهيتها خيراً محضاً لا شر فيها . والصحيح أن الخير والشر مخلوطان مع بعضهما ولا يقبلان التفكيك ولا الانفصال . فأينما وجد في الطبيعة شر فهناك يوجد أيضاً خير ، وأينما وجد فيها خير فالشر أيضاً فيه موجود . فالخير والشر قد عجنا في الطبيعة وركبا ولكنه ليس تركيباً كيماوياً وإنما هو تركيب أعمق وألطف إنه تركيب من نوع تركيب الوجود والعدم .

والوجود والعدم لا يشكلان في الخارج فئتين منفصلتين ، فالعدم نفي وفراغ ولا يمكن أن يحتل موقعاً خاصاً في مقابل الوجود ، ولكنه في عالم الطبيعة حيث هو عالم القوة والفعل والحركة والتكامل والتضاد والتزاحم ففي المكان الذي يصدق فيه الوجود يصدق العدم أيضاً . وعندما نتحدث عن « العمى » فلا ينبغي الظن بأن العمى شيء خاص وواقع ملموس بحيث يوجد في العين شيء يسمى عمى . وإنما العمى هو فقدان الرؤية وعدم البصر وليس له أي واقع متميز .

الخيرات والشرور أيضاً من قبيل الوجود والعدم ، بل الخيرات هي عين الوجود

والشرور عين العدم . فكلما تحدثنا عن الشرور فإننا نكون قد تحدثنا عن العدم والفقدان . لأن الشرور إما أن تكون عدماً بذاتها وإما أن تكون وجوداً يستلزم لوناً من العدم أي أنها موجودات خيّرة وجيدة بما هي في ذاتها ولكنها تصبح شراً لأنها تستلزم لوناً من ألوان العدم ، ومن هذه الجهة أي جهة استلزامها للعدم فهي من نوع الشرور وليس من كل الجهات . فنحن نعدّ الجهل والفقر والموت من الشرور ، وهذه عدم بذاتها . أما الزواحف السامة والوحوش المفترسة والمكروبات والآفات فهي ليست عدماً بذاتها وإنما هي موجودات تستلزم عدماً .

والجهل فقدان للعلم وعدم له ، والعلم كمال واقعي وحقيقي ولكن الجهل ليس واقعياً ، فعندما نقول إن الجاهل هو فاقد العلم فلا يعني ذلك أن هذا الشخص يتمتع بصفة خاصة اسمها فقدان العلم قد حرم منها العلماء . والعلماء كانوا قبل تعلمهم العلم جهلاء وعندما يتعلمون فهم لا يفقدون شيئاً وإنما يظفرون بشيء . فلو كان الجهل واقعاً حقيقياً لرافق تحصيل العلم فقدان شيء . ولكان الأمر تبديل صفة مكان صفة ، مثل الجسم الذي له شكل خاص وكيفية معينة ثم يفقدهما ليكون له شكل آخر وكيفية أخرى .

والفقر كذلك ليس هو إلاّ عدم الملك وليس هو ملكاً لشيء ، فالفقير هو الفاقد للثروة وليس هو المالك لشيء اسمه الفقر ، فكما أن الغني هو المالك للثروة فكذلك الفقير هو المالك للفقر !! .

والموت أيضاً إنما هو فقدان لشيء وليس تحصيلاً لشيء ، ولهذا فالجسم الحي إذا فقد حياته وتحول إلى جماد فإنه يهبط ولا يرتفع .

أما الزواحف السامة والوحوش المفترسة والمكروبات والسّيول والزلازل والآفات فهي شر من جهة كونها تؤدي إلى الموت أو نقص عضو أو تضعيف قوة أو أنها تمنع المخلوقات من وصولها إلى كمالها ورشدها . فلو أن الزواحف السامة لم تؤد

إلى الموت ولا إلى المرض لم تكن من ألوان الشر ، ولو أن الآفات النباتية لم توجب فناء الأشجار والفواكه لم تعتبر شراً ، ولو أن السيول والزلازل لم تذهب بالأرواح والأموال لم تكن من أقسام الشر . فالشر كامن في الفقدان والخسارات .

ونحن عندما نطلق على الحيوانات المفترسة اسم الشر فليس ذلك لكون ماهيتها شراً محضاً وإنما لأنها تؤدي إلى سلب الحياة من مخلوق آخر ، فالشر في الحقيقة إنما هو فقدان الحياة ، ولو أن الحيوان المفترس لم يؤد إلى فقدان مخلوق حياته فإنه لا يصبح شراً ، وإذا وجد هذا المفترس وأفقد مخلوقاً حياته فقد أصبح شراً بالنسبة إليه .

ومن جهة رابطة العلة والمعلول فغالباً ما تكون الفقدانات الواقعية التي من قبيل الفقر والجهل سبباً للأمور الواردة في القسم الثاني من قبيل المكروبات والسيول والزلازل والحروب ، أي أن هذا القسم الأخير يعدّ شراً لكونه منشأ العدم .

وإذا أردنا مقاومة هذا النوع الأخير من الشرور فلا بد لنا أولاً من مقاومة النوع الأول منها ، وعندئذٍ فلا بدّ لنا من مقاومة الجهل والعجز والفقر حتى تنتفي الشرور من النوع الثاني بذاتها .

وكذلك الحال في الأعمال الأخلاقية والصفات القبيحة . فالظلم شر لأنه يسحق حق المظلوم . والحق شيء يستحقه الموجود ولا بد أن تناله يده ، فالعلم مثلاً كمال يتطلبه الاستعداد الإنساني ولهذا فهو يستحقه . ولو سلبنا حق التعلم من أحد لكنا قد ظلمناه لأننا منعناه من الكمال وأفقدناه شيئاً . والظلم شر حتى للظالم نفسه لأنه يزاحم الاستعداد للارتفاع عنده ، ولو أن الظالم لا يملك سوى قوة الغضب وليس لديه قوة الإرادة فالظلم لا يصبح شراً بالنسبة إليه وإنما يفقد الظلم حينئذ معناه .

والآن وعندما اتضح كون جميع الشرور هي من نوع العدم فإن جواب الثنائيين يصبح سهلاً . فشبهتهم تتلخص فيما يأتي :

لما كان في الكون نوعان من الوجود فلا بد من وجود مبدأين وخالقين لهذا الكون .

والجواب هو أن في الكون نوعاً واحداً من الوجود فحسب وهو الخير ، وأما الشرور فكلها من نوع العدم والعدم غير مخلوق . فالعدم هو ما لم يخلق وليس هو الذي قد خلق . وعلى هذا فلا نستطيع أن نقول إن للكون خالقين : أحدهما للموجودات والآخر للمعدومات .

وإن مثل العدم والوجود كمثل الشمس والظل ، فعندما ننصِّب شاخصاً في الشمس فالقسم الذي يبقى مظلماً بسبب الشاخص ومحروماً من نور الشمس نسمية بالظل . فما هو الظل إذن ؟ هو الظلمة والظلمة ليست شيئاً سوى عدم النور . وعندما نقول إن النور قد شع من الشمس فإنه لا يجوز لنا أن نسأل : ومن أين يشع الظلّ ؟ وما هو مصدر الظلمة ؟ فالظل والظلمة لم يشعا من شيء وليس لهما مبدأ ولا مصدر مستقل .

وهذا هو الذي يقصده الحكماء من قولهم : إن الشرور ليست مجعولة بالذات وإنما هي مجعولة بالتبع والعرض .

الشر أمر نسبي :

تتصف الأشياء بنوعين من الصفات : الصفات الحقيقية والصفات النسبية . فإذا ثبتت صفة لشيء ما بقطع النظر عن أي شيء آخر فتلك الصفة حقيقية ، فالصفة الحقيقية هي التي يكفي لاتصاف ذاتٍ بها فرض الذات والصفة

فقط . أما الصفة النسبية فهي التي لا يكفي فيها فرض الموصوف والصفة دون فرض أمر ثالث ينسب ويربط بينهما ، وعلى هذا ففي كل حالة يصبح تعلق صفة بشيء منوطاً بأخذ أمر ثالث بعين الاعتبار وقياسه بهما فالصفة حينئذٍ تسمى نسبية .

فالحياة مثلاً أمر حقيقي لأن الموجود يتصف بها بنفسه وبقطع النظر عن مقارنته بأي شيء آخر حياً كان أم ميتاً . وكذلك البياض والسواد « على فرض كون الألوان أموراً واقعية » فهي صفات حقيقية ، فالشيء الأبيض مع غض النظر عن قياسه بأي شيء هو أبيض ، وهكذا الأسود فهو أسود دون حاجة إلى مقايسته بشيء آخر لتصحّ نسبة السواد إليه . وكذلك أشياء كثيرة منها الكمية والمقدار .

أما الصغر والكبر فهما صفتان نسبيتان ، فإذا قلنا إن الجسم الكذائي صغير فلا بد أن نلاحظ في الوقت نفسه قياسه إلى شيء آخر أكبر منه ثم نقول عنه إنه صغير . فكل شيء يمكن أن يكون صغيراً وكبيراً في نفس الوقت ، والمهم أن نعرف ما هو المعيار والمقياس الذي اعتبرناه .

ونطلق مثلاً على تفاحةٍ مَا أو برتقالةٍ مَا صفة الصغر ونطلق على تفاحة وبرتقالة أخريين صفة الكبر . فهنا اتخذنا حجم التفاح والبرتقال معياراً لقياسنا . فالتفاحة أو البرتقالة المقيسة أيكون حجمها أكبر أو أصغر من التفاح والبرتقال المعروف لدينا ؟ وإذا قلنا هذه البطيخة صغيرة فنحن إنما نتحدث بمقياس سائر البطيخ .

وهذه البطيخة ألتي رأيناها صغيرة جداً هي أكبر من أكبر تفاحة ، ولكننا لما كنا نقيسها إلى بقية البطيخ وليس إلى التفاح فنحن نعتبرها صغيرة .

ولو أخذنا نملة كبيرة جداً بحيث يدفعنا كبرها للحيرة ثم أخذنا بعيراً صغيراً جداً يحملنا صغره على التعجب ، فنحن نلاحظ كون هذا البعير المتناهي في الصغر أكبر بملايين المرات من تلك النملة الكبيرة جداً . كيف يكون الشيء المتناهي في الصغر أكبر من الشيء المتناهي في الكبر ؟ هل في هذا تناقض ؟

كلا . . . ليس فيه تناقض . ذلك صغير جداً بالنسبة إلى الإبل بالمقياس المحفوظ لدى الذهن عن الإبل ، وهذه كبيرة جداً بالنسبة إلى النمل بالمقياس المحفوظ لدى الذهن عن النمل .

وهذا هو المعنى المقصود من قولنا إن الكبر والصغر مفهومان نسبيان . ولكن الكمية نفسها أي العدد والمقدار فهي أمر حقيقي . فلو كنا نملك كمية من التفاح وليكن عددها مائة فإن هذه المائة صفة حقيقية وليست مقيسة ، وهكذا حجمها إذا كان مثلاً متراً مكعباً .

العدد والمقدار من مفاهيم الكم . أما الكبر والصغر فهي من المفاهيم الإضافية . فقولنا إن مقدار الكمية واحد أو اثنان أو ثلاثة ، هذه أمور حقيقية . أما كون شيء ما « الأول » أو « الثاني » أو « الثالث » ، هذه أمور إضافية .

ولو وصفنا قانوناً اجتماعياً بكونه ممتازاً فهذا يعني أنه قد نُظر فيه بعين الاعتبار إلى مصلحة الفرد والمجتمع معاً وأنه يقدّم حق المجموع على حق الفرد وأنه يؤمن حرية الفرد مهما أمكن ، أما تأمين حريته تامة غير منقوصة فهذا مستحيل . فاتصاف قانون ما بأنه جيد من حيث تأمين الحرية الفردية ، هذا أمر نسبي لأن بعض الحريات فقط يمكن تأمينه ، والقانون الأحسن هو الذي يؤمن أكبر قدر منها مهما استلزم ذلك سلب بعض منها . ووصف هذا القانون بالجودة من جهة تأمينه الحريات مأخوذ فيه بعين الاعتبار قياسه إلى بقية القوانين التي استطاعت فقط أن توفر قدراً أقل من الحريات .

ولا بد لنا هنا من الإشارة إلى ملاحظة مهمة وهي أننا نقصد بقولنا : إن الشر أمر نسبي : النسبية في مقابل الحقيقية أي أنه مقيس . وهناك نسبي آخر وهو الذي في مقابل المطلق ، فالنسبي بهذا المعنى هو الذي ترتبط واقعيته بسلسلة من الشروط ، والمطلق هو المتحرر من تلك الشروط .

فإذا أخذنا النسبية بهذا المعنى فإن الأشياء المادية والطبيعية تكون جميعاً نسبية لأنها مشروطة بسلسلة من الحدود الزمانية والمكانية ، وتصدق عليها صفة الواقعية ضمن هذه الشروط . والمجردات وحدها التي لها وجود مطلق ، بل المطلق الحقيقي هو الذي تحرر من كل شرط وقيد وعلة وهو ذات الحق تعالى فحسب ، ولهذا فنحن عندما نقول : إن ضرورة ذات الله تعالى ضرورة أزلية وليست ضرورة اصطلاحية فنحن نقصد أننا الآن بصدد بحث الموجودات المتصفة بالشر النسبي والتي ينشأ منها الشر الذاتي أي العدم ، فالنسبي هنا في مقابل الحقيقي وليس في مقابل المطلق ، لأن النسبي في مقابل المطلق تتصف به كثير من الخيرات .

ونتساءل الآن : أَقُبح الشرور حقيقي أم نسبي ؟

لقد ذكرنا سابقاً أن الشرور على نوعين : الشرور التي بنفسها أمور عدمية ، والشرور التي بنفسها أمور وجودية ولكنها تتصف بالشر لكونها تؤدي إلى سلسلة من الأمور العدمية .

فالشرور التي بذاتها أمور عدمية كالجهل والعجز والفقر فهي صفات حقيقية (أي غير نسبية) ولكنها عدمية .

أما الشرور التي بذاتها أمور وجودية ولكنها تتصف بالشر لأنها منشأ أمور عدمية مثل السيول والزلازل والزواحف السامة والحيوانات المفترسة والمكروبات والأمراض فلا شك أن الشر فيها صفة نسبية . فما هو شر من هذه الأمور فهو شر بالنسبة إلى شيء معين ، إنَّ سُم الحية ليس شراً للحية نفسها وإنما هو شر بالنسبة إلى الإنسان أو الموجودات الأخرى التي تجد ضرراً منه . والذئب شر بالنسبة إلى الشاة ولكنه ليس شراً بالنسبة إلى نفسه أو إلى النبات ، وكذلك الشاة فهي شر بالنسبة إلى النبات الذي تعبث فيه وتفسده ولكنها ليست شراً بالنسبة إلى الإنسان والذئب أو إلى نفسها .

يقول الشاعر مولوي :

« إنَّ سُمَّ الحية يمنح الحية الحياة ولكنه يُهدي الموت إلى الإنسان .

إذن الشر المطلق لا وجود له في الكون ، والموجود هو الشر النسبي فاعلم ذلك »[1] .

ومن ناحية أخرى فالوجود الحقيقي والواقعي الذي يتعلق به خلق وإيجاد كل شيء هو وجود ذلك الشيء لنفسه وليس لشيء آخر ، ووجود أي شيء لغيره إنما هو وجود اعتباري وليس حقيقياً ولا يتعلق الخلق ولا الإيجاد به .

وبتعبير آخر فإن لأي شيء وجودين : وجوداً في نفسه ووجوداً لغيره ولو شئنا الدقة لقلنا وجود أي شيء له اعتباران : اعتبار في نفسه ولنفسه واعتبار لغيره ، فالأشياء الموجودة لنفسها وجودها حقيقي ومن هذه الجهة فهي ليست شراً ، فكل شيء لنفسه خير وإذا كان شراً فهو لغيره .

ألا هل من الممكن اعتبار العقرب لنفسه شراً ؟

هل الذئب لنفسه شر ؟

---

(١) يخلط مولوي في هذين البيتين بين موضوعين : الأول ان الشرور من النوع الثاني أي التي تؤدي إلى العدم شرها نسبي وليس واقعياً ، فكل شيء بالنسبة إلى نفسه خير ، وإذا كان شراً فهو بالنسبة إلى شيء آخر ، فمثلا سُمُّ الحية خير للحية ، ولكنه للآخرين شر ، ولهذا نقول : شر سُمِّ الحية في وجوده لغيره وليس في وجوده لنفسه .

الثاني : إن الشيء الذي هو خير بالقياس إلى كل شيء فهو خير مطلق مثل واجب الوجود والشيء الذي هو شر بالنسبة إلى كل شيء فهو شر مطلق . فالخير النسبي والشر النسبي معناهما هنا في مقابل المطلق وهو ذلك الشيء الذي هو خير أو شر بالنسبة إلى بعض الأشياء وليس إلى كلها ، مثل أكثر أشياء الكون . فما ذكره مولوي في البيتين خليط من هذين الموضوعين . فالبيت الأول يذكر الموضوع الأول أي النسبية في مقابل الحقيقية . والبيت الثاني يتناول الموضوع الثاني أي النسبية في مقابل الإطلاق .

« المؤلف »

كلا ، لا شك أن وجود العقرب والذئب لأنفسهما خير ، إنهما لأنفسهما كما نحن لأنفسنا . إذن لا يوجد شيء بالنسبة إلى نفسه شر ، وإنما يمكن أن يكون وجود شيء شراً بالنسبة إلى شيء آخر . وليس من شك أيضاً أن الوجود الحقيقي والواقعي هو وجود أي شيء في نفسه ، أما الوجود الإضافي فهو أمر نسبي واعتباري ولهذا فهو ليس واقعياً . يعني في الحقيقة ليس له مكان خاص في نظام الوجود والواقع حتى يقال لماذا أعطي الوجود النسبي لهذه الأشياء ؟

وبعبارة أخرى فالموجودات لم توجد مرتين ولم تمنح وجودين : أحدهما وجود في نفسها ، والآخر وجود بالإضافة .

لو فرضنا أنك حاولت أن تشرح موضوعاً لتلميذك ثم كررت الشرح له ثم أعدته ثالثة ورابعة . فأنت قد أدّيت المضمون بلا زيادة ولا نقصان في المرات الأربع ، وبتعبير آخر فإن شرحك الذي منحته الوجود كان بشكل واحد في المرات الأربع ولكنه في كل مرة له صفة خاصة ، ففي مرة يتصف الشرح « بالأول » وفي أخرى يتصف الشرح « بالثاني » و« الثالث » و« الرابع » . أتكون قد أدّيت في كل مرة عملين أحدهما نفس الموضوع والآخر صفة « الأولية » و« الثانوية » و « الثالثية » و « الرابعية » ؟ أم هذه الصفات إنما هي سلسلة من الصفات الإضافية الاعتبارية الانتزاعية الناشئة من أدائك العمل مكرراً أربع مرات بصورة واحدة مقيسة هذه المرات بعضها إلى البعض الآخر ؟

من البديهي أن الشق الثاني هو الصحيح . فهذه الصفات لما كانت انتزاعية واعتبارية فهي في نفس الوقت من اللوازم التي لا تنفك عن ملزوماتها من الأمور الحقيقية والواقعية .

وعلى هذا فلا يمكن البحث في هذه الأمور على اعتبار كونها أشياء مستقلة ، ولا يمكننا أن نتساءل : لماذا خلق الله هذه الوجودات الإضافية والاعتبارية ؟

أولاً : لأنها لا تملك وجودات واقعية حتى يمكن الحديث عن الخلق .

وثانياً : هذه الوجودات الاعتبارية والانتزاعية من لوازم الوجودات الواقعية ، ولا يمكن الحديث عنها مستقلة . وإذا طرحت للبحث بصورة غير مستقلة فسوف يكون السؤال على هذا النحو :

لماذا خلق هذا الوجود الواقعي الذي يلزمه ذلك الوجود الاعتباري ؟ وهذا التساؤل سوف يطرح للبحث في فصل قادم ويجاب عنه في محله .

ولا بد من الإشارة هنا إلى ملاحظة أخرى وهي قولنا اتصاف شيء بأنه أول أو ثان إنما هو من الأمور الاعتبارية والانتزاعية وليس له وجود واقعي ولهذا فهو لا يتعلق به خلق ولا إيجاد ، ونأمل أن لا يختلط هذا الموضوع مع موضوع آخر هو مسألة التقديم والتأخير ، أي أن إنساناً أو أي فاعل مختار ذي شعور يختار شيئاً من بين شيئين ويقدمه على الآخر ويعتبره الأول ، فهذه مسألة أخرى سوف يأتي تحليلها ، والتدقيق في المثال المذكور سابقاً يكفي للتفرقة بينهما .

وعلى أية حال فإذا نسبنا أموراً اعتبارية إلى علةٍ مّا فهذه النسبة مجازية وبالعرض . ولهذا قال الحكماء إن الشرور لا يتعلق بها الإيجاد ولا الخلق ، فهي بالذات ليست معلولة ولا مجعولة وإنما هي معلولة ومجعولة بالعرض . وكما مرّ في مثال الشمس فنحن نقول الشمس سبب لإيجاد الظل ، ومن الطبيعي إذا لم تكن شمس لم يكن ظل ، ولكن سببية الشمس للظل تختلف عن سببيتها للنور ، فالشمس واقعاً وحقيقة تشع النور ولكنها لا توجد الظل بنفس تلك الدرجة من الواقعية ، لأن الظل ليس شيئاً مستقلاً حتى يوجد وإنما هو ناشيء من محدودية النور ، بل الظل هو عين محدودية النور ، وهكذا الحال في موضوع الشرور جميعاً أعم من كونها من النوع الأول والثاني ، فالشرور أمور اعتبارية وعدمية ، والعمى في الإنسان الأعمى ليس واقعاً مستقلاً حتى يقال أن الإنسان الأعمى قد أوجده خالق

مستقل ، والعمى قد أوجده خالق آخر ، وإنما العمى عدم مثل سائر الشرور والعدم ليس بحاجة إلى مبدأ ولا إلى خالق .

الشرور وعلاقتها بأصل العدل :

وبهذا البيان تسقط شبهة الثنائيين الذين يتخيلون الوجود على نوعين سواء أكانا وجودين جذريين أم وجودين فرعيين ، لأننا قد فرغنا من إثبات أن الوجود ليس على النوعين ليحتاج إلى مبدأين .

ولكن كون الشرور من الأمور العدمية ، هذا وحده ليس كافياً لحل مشكلة العدل الإلٰهي ، وإنما يعدّ مرحلة أولى فقط .

والنتيجة التي استفدناها من هذا البحث هي أن الوجود ليس على نوعين : نوع الموجودات التي هي خير من جهة كونها موجودة ، ونوع آخر من الموجودات التي هي شر من جهة كونها موجودة أيضاً . وإنما الوجود خير من جهة أنه وجود والعدم شر من جهة أنه عدم، والموجودات تكون من الشرور عندما تصبح توأم المعدومات أو منشأها . إذن ليس في الوجود ثنائية حتى تُحمَلَ على التفكير في أن للوجود جذرين . والعدم من حيث هو عدم ليس بحاجة إلى مبدأ ولا إلى مصدر مستقل .

وإذا انطلقنا من مسألة العدل الإلٰهي فإن موضوع الشرور يتخذ شكلاً آخر ، فمن هذا المنطلق لا يصبح الحديث عن وجود الأشياء على لونين ، بل شاءت الأشياء أن تكون على نوعين أم على نوع واحد فالحديث عن أنه لماذا وَجَدَ النقصُ والفناء والعدم والقلة طريقَه إلى نظام الوجود ؟

لماذا كان إنسان أعمى وآخر أصمّ وثالث ناقصَ الخلقة ؟

وكون العمى والصمم وسائر النقائص من الأمور العدمية غير كاف لحل الإشكال ، لأن السؤال يبقى قائماً ، ولماذا لم يحلّ الوجود محل ذلك العدم ؟

أليس هذا لوناً من ألوان منع الفيض ؟

وأليس من الواضح أن منع الفيض من الظلم ؟

ففي الكون توجد فراغات هي مصدر العذاب لهذا الكون ، والعدل الإلٰهي يوجب ملء هذه الفراغات .

وهناك سلسلة من الأمور الوجودية متولدة من أمور عدمية من قبيل الجهل والعجز والفقر . وهذه الأمور الوجودية بدورها تسبب سلسلة من النقائص والعدميات . ومن هذا القبيل الأمراض والطوفانات والحرائق والزلازل ، والعدل الإلٰهي يوجب أن لا توجد هذه الأمور حتى لا نعاني من آثارها التي هي النقص والقلة وغيرهما .

فإذا نظرنا إلى هذا الموضوع من منطلق العدل الإلٰهي فلا بد من التدقيق في شيئين :

الأول : أَمِنَ الممكن انفكاك هذا النقص والقلة من موجودات الكون ؟

أي : أيصبح الكون ممكن الوجود بدون هذه النقائص ؟

أم أنها من اللوازم التي لا تنفك عن هذا العالم ، وعدم وجودها يساوي عدم وجود الكون نفسه ؟

الثاني : أهذه الأمور التي نسميها بالنقائص هي شر محض ، أم أن خيراً يستتر فيها وتترتب عليها آثار وفوائد كثيرة وإذا لم توجد فإن نظام الكون يضطرب والخيرات تنعدم ؟

هذان موضوعان بحثناهما في القسم الثاني والثالث من باب الشرور .
والقسم الثاني من البحث قد اتضح شيء منه ضمن القسم الأول وسيتضح أكثر فيما بعد . أما القسم الثالث فهو بحاجة إلى فحص أدق وسوف نتناوله بالتفصيل في الفصل الرابع .

٤

* *

الفصل الرابع

فوائد الشرور

- النظام الكلي
- القبح يظهر الحسن
- الفرد أم المجتمع ؟
- الاختلاف في السعة والاستيعاب
- مصائبنا تكمن في سعاداتنا
- البلاء للأولياء
- الأثر التربوي للبلايا والشدائد
- الرضا بالقضاء
- البلاء والنعمة نسبيان
- مجموعة الأضداد
- الأساس الفلسفي للتضاد

* *



في الفصل الماضي تناولنا الموضوع بشكل فلسفي وحللنا الشرور تحليلاً عقلياً . أما في هذا الفصل فسوف ننظر نظرة أخرى إلى هذا الموضوع :

والذين يبحثون مسألة الشرور وهم ينظرون إلى الكون مجزأً مبعثراً لا يحسبون حساب ما إذا كان الكون خالياً من هذه الشرور فعلى أيَّة صورة سوف يصبح ؟

وهم يتحدثون بشكل سطحي ومجمل قائلين : الأمل في الكون أن يكون مليئاً باللذة وحسن الحظ ، وأمل كل واحد منا أن يصل إلى طموحاته ، وأن لا يوجد أي ألم وأي نقص . وينسب إلى الخيام قوله :

« لو كانت لي سلطة على الكون مثل الله
لأفنيت هذا الكون من جذوره
ولخلقت كوناً جديداً يصل فيه
كل شيء وبحرية تامة إلى مرامه »

ونحاول هنا أن نفحص جيداً بناء هذا الكون الذي يطمح إليه الشاعر والذي

هو ـ بحسابه ـ أفضل من كوننا الحالي ، لنعرف هل هو في حَيِّز الإمكان ؟

ومن يحاول أن يؤسس فكرة كون جديد فإنه لا يحسن منه أن يثقب السقف ويسقط منه اقتراحاً جديداً . وهذه الأفكار المحدودة والطفولية تليق بحياة محدودة لفرد من البشر ، ولا بد من غض النظر والتوجه إلى تفكير أوسع وأرحب . ولست أظن أنه من الأعمال السهلة التي يستطيع القيام بها مهندس مهما كان ضليعاً ، وأعتقد أننا سوف لن نصل إلى تصميم واضح .

والأفضل لنا أن نحاول أولاً فحص وضعنا الحالي واعتباره أفضل الأوضاع ، ثم بعد ذلك نتعب أفكارنا في الاقتراح الأفضل ، ولعلنا نعشق الوضع الحالي خلال بحثنا الجاد . ولا بد لنا من مطالعتنا للكون الحاضر من بحث ظواهر المصائب والبلايا من جهتين :

١ ـ ما هو موقع الشرور من النظام الكلي للكون ؟
٢ ـ ما هي قيمة الشرور بالنظر إليها أنفسها ؟

ونتساءل في القسم الأول : أيمكن حذف الشرور من النظام الكلي للكون ؟

وبعبارة أخرى ، أيمكن أن يوجد الكون بدون الشرور ؟ أم أنه بخلاف ما يبدو لأول وهلة ، فحذفها من الكون غير ممكن وعدم وجود المصائب يساوي عدم الكون نفسه ؟

وبعبارة ثالثة : إن شرور الكون لا تنفكّ عن خيراته .

أما في القسم الثاني فنتساءل : أتكون المصائب ضارّة فقط ؟ أي أتكون قيمتها سلبية ؟ أم أن لها فوائد وآثاراً إيجابية ؟ بل آثارها السلبية لا تساوي إلا صفراً بإزاء آثارها الإيجابية .

أصل التفكيك :

مما ذكرناه في بحث « الترجيح » وبحث « الشر أمر نسبي » اتضح كون الشرور غير منفكّة عن الخيرات ، لأن الشرور التي هي من نوع الخلاء والعدم ـ وبعبارة أخرى لأن الفراغات التي هي من قبيل الجهل والفقر المنتشرة في الكون ـ ترتبط بنظام الكون برابطة عدم قابلية ظرفيتها ونقصان إمكاناتها . وهذا يعني أن كل موجود في النظام التكويني يعاني نقصاً فذلك من جهة نقصان قابليته وليس بسبب إمساك الفيض عنه حتى يعدّ ظلماً أو ترجيحاً .

أما الأشياء التي لا علاقة لها بعدم القابلية على الاستيعاب ولا بنقصان الإمكانات فتلك هي التي تقع في دائرة اختيار الإنسان وإرادته ومسؤوليته ، والإنسان بحكم كونه موجوداً حراً مختاراً مسؤولاً فهو لا بد أن يبني ذاته ومجتمعه وأن يملأ الفراغات ، وهذا واجب من واجبات خلافته لله على الأرض . وكون الإنسان مخلوقاً على هذا الشكل وملقى على عاتقه هذه المسؤولية ـ هذا جزء من اقتراح النظام الأحسن .

وأما الشرور الوجودية والتي هي خير في وجودها لنفسها ، وشر في وجودها لغيرها فجُنَبة شريّتها بما أنها نسبية وإضافية ومن اللوازم الدائمة لوجودها الحقيقي فهي لا تقبل التفكيك عن جُنَبة خيريّتها .

وما يجب إضافته هنا هو أصل الارتباط بين أجزاء الكون لأن الكون كلُّ واحد يرفض أية تجزئة .

ومن المسائل المهمة في الرؤى الفلسفية والعلمية مسألة : كيف يكون الكون من ناحية ارتباط أجزائه ؟ هل يكون بشكل سلسلة أمور متفرقة ومبعثرة ؟ أمن الممكن أن توجد بعض أجزاء من الكون أو بعض من الموجودات مع فرض وجود الأجزاء الأخرى ؟

أم أنّ أجزاء الكون كلها تتعلق ببعضها وترتبط ارتباطاً وثيقاً ؟

لقد فصّلنا القول في ذلك في الجزء الخامس من كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة » .

ونذكّر هنا فقط بأن تاريخ الفلسفة منذ أدواره الأولى قد أدرك هذا الموضوع ومنحه كل عنايته ، فأرسطو مثلاً يناصر وحدة أجزاء العالم . وقد نال هذا الأصل التأييد في العالم الإسلامي .

يقول الشاعر ميرفندرسكي الحكيم والعارف المشهور في العهد الصفوي :

« الحق روح العالم ، والعالم هو البدن
وأصناف الملائكة كلها قواه
والأفلاك والعناصر والمواليد أعضاء
هذا هو التوحيد وما عداه فهو تفنن » .

واهتمّ بهذا الأصل الفيلسوف الألماني هيجل . ووافق عليه كل من كارل ماركس وانجلز المؤسسين للمادية الديالكتيكية (الجدلية) والمتأثرين بالمنطق الهيجلي . وأسمياه بأصل التأثير المتبادل .

ونحن لا نستطيع أن نفصّل الموضوع تماماً لأن الذين تحدّثوا عن ترابط أجزاء الكون لم يكن حديثهم على مستوى واحد من العمق .

ومقصودنا نحن من هذا الأصل هو أن الكون كلٌ واحدٌ يرفض التجزئة ، أي أن أجزاء الكون ليست بحيث يمكن فرض حذف قسم منها والإبقاء على القسم الآخر ، وإنما حذف بعضها يستلزم بل هو عين حذف جميع الأجزاء . وكذلك الإبقاء على البعض هو عين الإبقاء على الكل .

وعلى هذا فليس فقط لا ينفصل العدم عن الوجود ، ولا ينفك الوجود الإضافي عن الوجود الحقيقي ، وإنما الوجودات الحقيقية أيضاً ترفض التفكيك .

فالشرور إذن علاوة على الجهتين السابق ذكرهما وبقطع النظر عنهما فإنها لا تنفك عن الخيرات . وبتعبير حافظ فإن « شعلة المصطفى » مع « شرار أبي لهب » توأمان :

« في هذه الأرض المزروعة لا يوجد ورد بلا شوك
وشعلة المصطفى قد رافقها شرار أبي لهب »

وهو يشير إلى عدم قابلية أجزاء الكون للتجزئة بقوله :
« في مصنع الحب كان لا بد من وجود الكفر
فمن الذي سوف تحرقه النار لو لم يوجد أبو لهب ؟ » .

النظام الكلي :

كنا نبحث حتى الآن عن كيفية ارتباط الأشياء في الوجود وعدم قابليتها للتجزئة وقد حان الوقت لكي نبحث موضوعاً آخر وهو أن الأشياء من حيث الحسن والقبح لها حكم عندما نأخذها مستقلة منفردة عن البقية ، وإذا أخذناها على أنها جزء من نظام وعضو في جهاز فإن لها حكماً آخر وقد يكون مضاداً للحكم الأول .

ومن البديهي أن الأشياء المنفردة الواقعية إذا فرضت بصورة نظام فالوجود الفردي يصبح واقعياً ، والوجود العضوي اعتبارياً .

أما إذا اعتبرت الأشياء في واقعها وتكوينها أجزاء وأعضاء في نظام واحد ، فالوجود العضوي يصبحُ واقعياً ، والوجود الفردي اعتبارياً .

فإذا سُئلنا هكذا ودون سوابق : الخط المستقيم أفضل أم الخط المنحني ؟ فمن الممكن أن نجيب بأن الخط المستقيم أفضل .

وأما إذا كان الخط المسؤول عنه جزءاً من مجموعة فلا بد لنا قبل إصدار الحكم من النظر بعين الاعتبار إلى توازن تلك المجموعة ولا يمكننا قبول الخط المستقيم بصورة مطلقة لمجموعة ما ولا الخط المنحني أيضاً .

ومن المحسِّنات للوجه كون الحاجب فيه منحنياً والأنف مستقيماً والأسنان بيضاً وإنسان العين أسود أو أزرق وقد صدق من قال :

« أيها الحاجب المعوجّ لو كنت مستقيماً لكنت أعوج » .

ففي كل مجموعة يحتل أي جزء موقعاً خاصاً وبحسب ذلك الموقع تكون له كيفية خاصة :

« إن الهجوم كان جميلاً من الأسد ، ومن الغزال الهروب جميل » .

وفي اللوحات الفنية لا بد من توفر الظلال المضيئة المختلفة والألوان المختلطة . ولا يصح فيها أن تكون بلون واحد وعلى صورة واحدة فإذا كانت بشكل واحد ولون واحد فهي ليست لوحة فنية .

وإذا نظرنا إلى الكون بشكل كلي فلا نجد أمامنا سوى القبول ليتحقق النظام والتوازن العام ـ بوجود المنخفضات والمرتفعات ، المسطحات وغير المسطحات ، المستويات وغيرها ، المظلمات والنيِّرات ، الآلام واللذات ، التوفيق والخيبة . . . كل هذه لازمة بقول الشاعر :

« إنما الكون عين وخال وحاجب ، وكل شيء في مكانه جميل » .

فلو لم يوجد الاختلاف والتفاوت لم توجد الكثرة ولا التنوع ولا الموجودات

المختلفة . ويفقد النظام والمجموعات مفهومها فلا توجد المجموعة المتناسقة الجميلة ولا المجموعة القبيحة . ولو أن الكون كان بلا اختلاف ولا تفاوت للزم أن يخلق من مادة بسيطة مثل الكاربون .

وتنحصر عظمة الكون وجماله في تنوعه العريض وتلونه المختلف ، والقرآن الكريم يتخذ وجود الاختلاف آية وعلامة على قدرة الحكيم العليم ، من قبيل اختلاف الألوان والألسنة والليل والنهار والناس . . . .

القبح يظهر الحسن :

والشرور ليست ضرورية لكونها جزءاً من المجموعة الكونية والنظام الكلي فحسب ، وإنما هي لازمة لإظهار الأشياء الجميلة فلو لم تكن مقارنة ومقابلة بين القبح والحسن لم يوجد قبيح ولا جميل ومن القبيح أن لا يكون جميل ولا قبيح .

ولو كان كل الناس جميلين لم يكن أحد منهم جميلًا ، ولو كانوا جميعاً قبيحين لم يكن هناك ولا قبيح واحد . لو كان الناس كلهم يوسف الصديق لامحّى الجمال من صفحة الوجود . ولو كان كل الناس بشكل الجاحظ لانتفى القبح تماماً . وهكذا لو كان كل الناس أبطالاً لانعدمت البطولة . فالأبطال ينالون كل هذا التقدير ويواجهون كل هذا الحماس لكونهم أفراداً معدودين . وإحساس الإنسان بالجمال وإدراكه له لا يوجدان إلا ضمن شروط وهي أن يكون في مقابل الجمال قبح . فالناس ينجذبون نحو ذوي الجمال لأنهم يرون ذوي القبح فيشيحون بوجوههم عنهم .

ولو لم تكن الجبال لم توجد وديان ولم ينحدر الماء .

وفي الحقيقة فإن قوة الجاذبية عند ذوي الجمال تكتسب حدّة من القوة الطاردة عند ذوي القبح . ولهذا فلذوي القبح حق في أعناق ذوي الجمال . لأنه

لو لم يكن هناك قبيح لم يكن للجميل رونق وهذا الأخير يأخذ معناه ومفهومه من ذاك . ولو كان الكل على صورة واحدة لم يوجد التحرك ولا المحاولة ولا الحب ولا الغزل ولا التألم ولا التأوه ولا التحرق ولا الانصهار ولا الحرارة . . .

فغاية السطحية أن يفكر الإنسان بكون أفضل ، كل شيء فيه سواء . ويظن أن مقتضى الحكمة والعدل أن تكون الأشياء بشكل واحد والحال أن كونها كذلك يؤدي إلى انعدام كل حسن وجميل وكل حماس وتحرك وكل سير وتكامل .

لو كان الجبل والوادي في مستوى واحد لما كان هناك جبل ولا وادٍ ولو لم يوجد معاوية لم يوجد علي بن أبي طالب (ع) بكل عظمته وحسنه :

« في مصنع الحب كان لا بد من وجود الكفر » .

ومن الضروري أن لا نتصور أن الصانع الحكيم من أجل أن يكون النظام الموجود هو النظام الأحسن فقد خلق الموجودات التي كان من الممكن أن تصبح كلها جميلة أو كلها قبيحة ولكن لأن نظرته كانت متجهة إلى الكل والمجموع فما كان من الممكن جعلُه جميلاً خلقه قبيحاً وما كان من الممكن جعلُه قبيحاً خلقه جميلاً ، وقد اصطفى كلا لموقعه بالقرعة أو بإرادة جُزاف .

فنظام الكون كما تقدم نظام ضروري من حيث الطول أو العرض ، والله سبحانه يمنح أي موجود ذلك الوجود وذلك المقدار من الكمال والجمال الذي يستطيع أن يستوعبه ، ويحدث النقص من ناحية نفس الموجودات وليس من جهة الفيض الإلٰهي .

فخلق زيد قبيحاً ليست فائدته أنه كان من الممكن خلقه جميلاً ولكنه خُلق قبيحاً من أجل إظهار حُسن خالد ، حتى يقال لماذا لم يكن الأمر بالعكس ؟

وإنما معناه أنه في الوقت الذي ينال فيه كل موجود أكبر قدر من الكمال

والجمال الذي يستطيع استيعابه فإن آثار الحسن تترتب على هذا الاختلاف من قبيل إيجاد قيمة الجمال والجاذبية والتحرك وغيرها .

ولنوضح هذا الموضوع بمثال :

الفرد أم المجتمع ؟

يبحث العلماء تحت عنوان : « أصالة الفرد أم المجتمع » موضوع « الفرد أصيل أم المجتمع ؟ » .

فتارة يكون البحث فلسفياً والمقصود حينئذٍ أيكون الفرد أمراً حقيقياً والمجتمع شيئاً اعتبارياً وانتزاعياً ؟ أم العكس هو الصحيح فالمجتمع أمر حقيقي والفرد شيء اعتباري ؟

وههنا يمكن فرض أمر ثالث وهو كونهما معاً أصيلين وحقيقيين وهذا هو ما يوافق وجهة نظرنا .

وتارة يكون البحث من ناحية حقوقية ومن وجهة نظر فلسفة القانون . والمقصود حينئذ أيكون الهدف من القانون هو « إسعاد الفرد » أم « سلطة المجتمع » ؟

فالقائلون بأصالة الفرد يرون أن المقنِّن لا بد أن يهتم مهما أمكنه بتوفير الرفاه والحرية للأفراد فسعادة الفرد تحتلّ الدرجة الأولى من الأهمية . ولا بد أن لا نسلب سعادة الفرد وحريته بالتعذر بمصالح المجتمع ، إلا إذا تعرض المجتمع لخطر الاضمحلال والتلاشي ففي هذه الحال فقط تقدم مصلحة المجتمع لأن المجتمع إذا اضمحل فالفرد يضمحلّ معه قطعاً . وفي الحقيقة ففي هذه الحال أيضاً قد اهتممنا بمصلحة الفرد .

أما الذين يرون أصالة المجتمع فيقولون : إن الذي يحتل الدرجة الأولى من الأهمية هو قوة ورفعة المجتمع ، ولا بد أن يهتم أصحاب القانون ورجال السياسة بقوة وعزة ورفعة المجتمع ، واعتزاز الفرد وراحته ولذته وسعادته وحريته بل كل ما يتعلق به لا بد أن يضحّى به من أجل المجتمع . ويجب أن يرتفع رأس المجتمع عالياً ولو غاص جميع الأفراد في بحر من العذاب وسوء الحظ .

وللمقارنة بين هذين النظامين الفكريين نأخذ مثالاً واحداً وهو ميزانية الدولة .

فإذا كان المالكون لزمام الأمور في الدولة من المعتقدين بأصالة الفرد فإنهم سيسعون لإنفاق ميزانية الدولة على البرامج التي تتعهد بتوفير الراحة للفرد وتأمين وسلامة الاقتصاد لعامة الناس في الدولة ، ولو أن نغمة تقدم المجتمع سوف تتضاءل .

أما إذا كانوا معتقدين بأصالة المجتمع فإنهم لا يهتمون باحتياجات الأفراد ويسعون لتأمين نفقات البرامج التي تضمن تقدم المجتمع في المستقبل ورفعته بين سائر المجتمعات . وبرامج غزو الفضاء الجارية في البلاد المتخمة بالثراء هذا اليوم ناشئة من هذا اللون من التفكير . ونحن نعلم أن هذه البرامج تتقدم البرامج الصحية والتعليمية والتربوية . ولا يُهمّ هؤلاء المبرمجين أن يوجد أفراد في أوطانهم يعانون من الجوع والمرض والجهل والتخلف والأميّة وإنما يُهمهم الفخر الوطني والسمعة الاجتماعية . ونفقات هذه البرامج هائلة بحيث تحني ظهور أبناء تلك البلاد مع كونها تستولي بألف حيلة وطريقة على خمسين في المائة من ثروات العالم وهي الآن مصابة بعجز في الميزانية .

فلو أُنفقت هذه الميزانية الضخمة في مشاريع اقتصادية أو صحية أو ثقافية تهم عامة الناس لكان من الممكن أن توفر الراحة والرفاه والحرية لأفراد الأمة .

ولكنها إذا صُرفت في برامج من قبيل غزو الفضاء فهي في الوقت الذي تسحق فيه الأفراد فإنها توفر الفخر القومي والسيادة الاجتماعية .

فالداعون لأصالة المجتمع يقولون : المهم في الأمر هو توفير السلطة الاجتماعية والعزة القومية .

أما الداعون إلى أصالة الفرد فيهتمون بالدرجة الأولى بمنافع الأفراد ورفاههم وحرياتهم .

والغرض من سرد هذا الموضوع هو التوجه إلى هذه الملاحظة وهي أن حساب الجزء غير حساب الكل ، فمن الممكن أن يكون شيء مَا مضراً وقبيحاً للجزء ولكنه جميل ومفيد للكل .

الاختلاف في السعة والاستيعاب :

يقع أحياناً التزاحم بين الجزء والكل في مجال المجتمعات البشرية أي أحياناً يلزم لتأمين سلامة المجتمع أن يُحرم الفرد من حقوقه ولكن هذا غير وارد في مجال الأنظمة الطبيعية للكون ، فهنا لم يظلم فرد من أجل أن يصبح الكون جميلاً .

وقد اتضح مما بيناه في الفصل الثاني وتحت عنوان « سر الاختلافات » أن الاختلافات التي أظهرت الكون بصورة لوحة متكاملة وجميلة إنما هي اختلافات ذاتية فالمواقع والمناصب التي عُيِّنت للموجودات في المجال التكويني لا تشبه المواقع الاجتماعية التي تستجيب للتغيير والتبديل .

والمواقع التكوينية مثل الأشكال الهندسية ثابتة لذات الموجودات . فعندما نقول إن خاصة المثلث هي كون مجموع زواياه يساوي مجموع زاويتين

قائمتين ، وخاصة المربع هي كون مجموع زواياه يساوي مجموع أربع زوايا قائمة ، فليس معنى ذلك أننا أعطينا ذاك خاصة المساواة لقائمتين ، وأعطينا هذا خاصة المساواة لأربع قوائم ولهذا فلا مجال للتساؤل بأنه : لماذا ظلمنا المثلث ولم نمنحه خاصة المساواة لأربع قوائم ؟ كلا . . . إن المثلث لا يستطيع أن يكون بغير خاصته المعينة ، فالمثلث لم يجعله أحد مثلثاً ، بمعنى أن المثلث كان من قبل في وضع آخر وبخواص أخرى ثم جاء شخص وبدله إلى المثلث . أو أن المثلث والمربع كانا في مرحلة من مراحل الوجود وفي مرتبة من مراتب الواقع فاقدين لجميع الخواص وبعد ذلك جاءت قوة قاهرة وقسمت بينهما الخواص وشاءت رغبتها أن تمنح المثلث خاصة المساواة لقائمتين ، والمربع خاصة المساواة لأربع قوائم ، حتى يأتي هذا التساؤل : لماذا وجد هذا الترجيح ؟ ويصرخ المثلث : لماذا ظلمتموني ولم تمنحوني خاصة المربع ؟

ونظير هذا اختلاف موجودات الكون ، فانعدام النمو والإدراك في الجمادات ، وانعدام الإدراك ووجود النمو للنباتات ، ووجودهما معاً للحيوان ، كل هذا ذاتي لمرتبة وجود الجماد والنبات والحيوان . ولم تكن هذه كلها في واقع الأمر متشابهة أولاً ثم أعطى الخالق إحداها خاصة الإدراك والنمو ، وحرم الأخرى من كليهما ، وأعطى الثالثة النمو وحرمها من الإدراك وقد ضغط ابن سينا هذه الحقيقة في جملة معروفة فقال : « ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها » .

فالمشمشة قد ذكرت للمثال فقط وإلا فالمقصود بها كل الموجودات ، فالله أوجد المخلوقات وهي في حد ذاتها مختلفة ، فالله خلق المشمش والتفاح والرمان وهكذا ، ولم تكن هذه كلها من قبل متشابهة ثم جعلها الله بعد ذلك مختلفة .

والله خلق الزمان ، والزمان بذاته له خاصة وهي أن له ماضياً وحالاً

ومستقبلاً . كيف خلق الله الزمان ؟

أكان الزمان أولا مثل لفّة خيوط تتشابه كل أجزائها ثم سحبها وفتحها وأخرجها على صورتها الحالية ؟

وكذلك خلقُ الجسم . أخلق الجسم أولا بدون خاصة الامتداد والحجم ثم أعطاه الله هذه الخاصة ؟

أم أن خلق الجسم يساوي خلق الامتداد والحجم وليس هناك عمليتا خلق .

وللقرآن الكريم في هذا المجال تعبير رائع ، فهو ينقل عن موسى وهارون قولهما عندما سألهما فرعون : من هو ربكما ؟ فأجابا :

﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [1] .

« خلقه » فأضاف الخلق إلى الضمير ، ويستفاد من هذه الإضافة أن لكل شيء خلقاً خاصاً هو له وحده ، أي أن أي شيء يستطيع فقط أن يقبل لوناً واحداً من الوجود ، والله سبحانه يمنحه ذلك اللون نفسه . ولا ينبغي الظن بأن الأشياء كانت على شكل آخر ثم أخرجها الله بهذه الصورة الحالية .

أو على الأقل كان من الممكن خلقها بشكل آخر أفضل أو أسوأ مما هي عليه الآن ولٰكن الله اختار هذا الشكل بالخصوص على الرغم من الإمكانات الأخرى .

والحقيقة أن الكون فقط بهذه الصورة التي هو عليها يمكن أن يوجد . وكل

---

(١) طه ـ الآية ٥٠ .

جزء من أجزائه أيضاً يتمتع بإمكانية خلق خاص ، والله سبحانه قد أوجد نفس تلك الإمكانية .

والقرآن يمثل لهذا بشكل رائع ، وذلك بماء المطرحين ينحدر من علٍ ليشكل سيلاً يجري في الأنهار والأودية فيقول :

﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا ﴾ [1] .

فالأودية تسيل بمقدار ما تتحمل ، أي أن رحمة الله لا تحرم موجوداً مما هو مستعد له ، ولكن استعداد وظرفية الموجودات مختلف ، وكل ظرف بمقدار ما يحتمل ينال من رحمة الله .

وما ذكرناه هنا هو نفس ما بيَّناه في الفصل الثاني تحت عنوان « سر الاختلافات » ، وتكراره هنا ـ بالإضافة إلى فائدة التكميل ـ لدفع توهم من يظن أن الأصالة في عملية الخلق قد أعطيت للكل على حساب الجزء ، فلأجل توفير الكمال والجمال للمجموعة أُنزل الظلم بالأجزاء .

كلا . . . لقد خلقت هنا مجموعة جمالها منوط بالاختلافات والتفاوتات وفي نفس الوقت فهي بعيدة عن الترجيح والظلم .

فروعي في هذا حق الفرد وصلاح المجتمع .

والأشخاص الذين ركّزوا في جوابهم عن أشكال الشرور على ناحية لزوم التفاوت في النظام الكلي يبقى جوابهم غير كامل، لأن الناقص من حقه أن يعترض حينئذ ويقول : إذا كان النظام الكلي يستوجب أن يكون أحدنا كاملاً والآخر ناقصاً فلماذا خلقت أنا ناقصاً والآخر كاملاً ؟ لماذا لم يكن الخلق بالعكس ؟

---

(١) الرعد ـ الآية ١٧ .

ومثله يعترض القبيح ويقول : إذا كان النظام الكلي يحتّم أن يكون أحدنا جميلاً والآخر قبيحاً ، فلماذا خلقتُ أنا قبيحاً وفلان جميلاً ؟ لماذا لم يكن الأمر بالعكس .

وإذا كان الأمر يدور بين أخذ أحدنا نصيباً أقل والآخر نصيباً أكبر فما هو المرجِّح الذي يجعل الموجود « ألف » يأخذ الحصة الكبرى ، والموجود « ب » يأخذ الحصة الصغرى ؟

وعلى هذا فلا يحل الإشكال أن نقول إن النظام الكلي للكون يستوجب وجود القبيح والجميل ، وجود الكامل والناقص . بل لا بد من إضافة ضميمة له وهي أن كل موجود وكل جزء من أجزاء الكون قد أخذ حقه وحظه بالقدر الذي يمكنه أخذه .

وبعبارة أخرى فإن مسألة « الفائدة » و « المصلحة » و « الحكمة » التي ذُكرت للشرور والقبائح هذه كلها فرع هذه الحقيقة التي لا بد أن نستوعبها وهي أن رابطة العلل والأسباب بالمعلولات والمسببات ، ورابطة المقدمات بالنتائج ، والمغيًّا بالغاية ، كلها روابط ضرورية وسنن إلهية غير قابلة للتغيير .

مصائبنا تكمن في سعاداتنا :

بالإضافة إلى ما مرّ من دور الشرور والمصائب والقبائح في إظهار الجمال وتكميل المجموعة فإن لها دوراً آخر وذلك أن بين ما نسميه شروراً ومصائب وما نطلق عليه اسم الكمال والسعادة بينهما علاقة العلةوالمعلول. فالشرور كامنة في أعماق الخيرات ومولودة منها .

والأثر الأول لوجود الشرور والمصائب هو تكميل مجموعة الجمال في الكون . والأثر الثاني هو أن الأشياء الجميلة نفسها تكتسب معناها ومفهومها من

الأشياء القبيحة . ولو لم توجد الأشياء القبيحة لم تكن لدينا أشيّاء جميلة لأن الإحساس بمعنى الجمال منوط بوجود القبح والمقارنة بينهما .

وفي هذا الفصل نبين الأثر الثالث لوجود الشرور وسوء الحظ فنؤكد أنها مقدمة لوجود الأشياء الجميلة . ففي أعماق الشدائد والمصائب تكمن السعادة والرفاه ، وأحياناً تكمن المصائب في أعماق السعادة . . . . فهذا هو أسلوب الكون :

﴿ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ ﴾[1] .

والمثل القائل إن في أعقاب الليل الأسود نهاراً مشرقاً ، يوضح التلازم القطعي القائم بين تحمل الآلام ونيل السعادة ، وأحياناً تولد الأشياء البيضاء من الأمور السوداء ، كما تولد ـ في ظل شروط منحرفة ـ الأشياء السوداء من الأمور البيضاء .

وللفيلسوف الألماني الشهير هيجل حديث في هذا المجال ننقل نصه :

« النزاع والشر ليسا خياليين ولا سلبيين ، وإنما هما أمران واقعيان ويشكلان سلّماً للخير والتكامل .

والتنازع قانون التقدم ، وصفات المعركة من هرج ومرج واضطراب تكمّل العالم . ومن طريق المسؤولية والعذاب والآلام يستطيع الفرد أن يصل إلى أوج تكامله . فالألم شيء معقول وهو علامة الحياة والدافع للإصلاح . وتحتل الشهوات مكانها بين الأمور المعقولة ، فكل أمر عظيم لم يصل إلى ذروة كماله إلا بالشهوات . وحتى حب الذات والشهرة عند نابليون ـ وعلى الرغم منه ـ فقد ساعد في تقدم أمم عديدة . والحياة لم توجد للسعادة (للرضى والاستقرار

---

(١) الحج ـ الآية ٦١ .

الحاصلين منها) وإنما للتكامل . وتاريخ العالم ليس ميداناً للسعادة والرفاه ، والأدوار المتميزة بالسعادة قد كَتبتْ الصفحات التاريخية الخالية من الروح لأنها أدوار ساكنة ، وسعادةٌ ثقيلة الظل كهذه غير لائقة بإنسان يحترم ذاته ، وقد صُنع التاريخ في الأدوار التي حُلّت فيها تناقضات العالم بواسطة التقدم والاقتحام »[1] .

والقرآن الكريم يبين التلازم بين الشدة والسهولة بقوله :

﴿ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ ﴾ .

فالقرآن لا يريد لنا أن نتوهم أن بعد الشدة يسراً فيقول : مع الشدَّة يسر أي أن اليسر في أعماق الشدَّة ومقارن لها وبقول مولوي « الضد مخفي في ضده » .

« الحياة كامنة في الموت والمحنة
كما يكمن إكسير الحياة في أعماق الظلمات »
وتوجد هنا ملاحظة مهمة تضطرنا لذكر السورة كاملة :

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب

يخاطب الله النبي (ص) : ألم نمنحك سعة الصدر ؟ ألم نرفع عنك الحمل الثقيل الذي أتعب ظهرك ؟ وجعلنا ذكرك رفيعاً ؟ فلا بد أن يصاحب اليسر العسر ، لا بد أن يصاحب اليسر العسر ، فإذا وجدت نفسك فارغاً فاحملها على التعب واتَّجه نحو الله .

فهذه السورة تخاطب الرسول الأكرم (ص) بنغمة مليئة بالعطف

---

(١) تاريخ الفلسفة ديورانت: ترجمة الدكتور عباس زرياب خوئي ـ ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠

والحنان لتطيب خاطره إزاء الشدائد التي تمر بها دعوته ، فتذكره بالحمل الثقيل الذي رفع عن كاهله وحل محله اليسر ، ثم يستنتج بطريقة علمية من الواقع المشهود هذا القانون العام : « فإن مع العسر يسراً » فكما أنك كنت تحمل في الماضي حملاً ثقيلاً على ظهرك ثم رفعناه عنك وأعلينا ذكرك ومنحناك قدرة التحمل فلا بدّ لك من الإيمان بهذه النتيجة دائماً وهي : « إن مع العسر يسراً » . ثم يكرر هذه النتيجة لتثبيتها في نفسه وطمأنته بقطعيتها . نعم « إن مع العسر يسراً » . والملاحظة المهمة هي أنه بعد إعطاء هذا القانون الكلي فإنه يعيِّن له خط المسير للمستقبل على هذا الأساس فيقول :

« فإذا فرغت فانصب » .

أي لما كان اليسر كامناً في أعماق التعب والعذاب ففي أي وقت تجد نفسك فارغاً فَأَلْقِهَا من جديد في خضّم المحاولة والتعب لتعتصر منه اليسر .

وهذه الخصوصية ـ أي خصوصية كون الشدائد والمشاكل مقدمة للكمال والتقدم ـ مقصورة على المخلوقات الحية ولا سيما الإنسان .

فالضربات إما أن تعدم الجمادات وإما أن تقلل من قدرتها ولكنها تحرّك الموجودات الحية وتمنحها القوة والنشاط .

« إذن الزيادة تكمن في النقص »

والشدائد والمصائب ضرورية لتكامل الإنسان . فلو لم تكن المِحَن والآلام لانعدم الإنسان وارتمى في أحضان الفساد والضياع .

ويقول القرآن : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ ﴾[1] .

---

(١) البلد ـ الآية ٤ .

أي أننا خلقناه وسط الآلام والشدائد .

فلا بد أن يتحمّل الإنسان المشقات ويعاني المصائب حتى يظفر بوجود يليق به .

والتضاد والنزاع هما سوط التكامل ، وبهذا السوط تواصل الموجودات الحية طريقها نحو الكمال ، وهذا القانون يصدق في حق النباتات والحيوانات ولا سيما الإنسان .

ويذكر هذا القانون أميرُ المؤمنين علي (ع) في رسالة منه موجهة إلى عامله على البصرة عثمان بن حُنيف .

وإن الاستغراق في الدلال والنعمة والبعد عن الشدائد موجب للضعف وعدم القدرة وعلى العكس من ذلك فالحياة في شروط صعبة وغير ملائمة تجعل من الإنسان قوياً وماهراً ، وحقيقةُ الوجود تجعله قادراً .

ويلوم هذا الإنسانُ القدوةُ للبشرية عامله على اشتراكه في مجالس الأشراف الليلية التي يغيب عنها الضعفاء ويملؤها الأثرياء . ويشرح حياته الكريمة طالباً من تابعيه وخاصة أعضاء حكومته التأسي به .

وليسد الباب في وجه الأعذار فهو يوضّح أن الشروط الملائمة والتغذية السليمة البسيطة لا تحدّ من قدرة الإنسان ولا تضعفه ، فالأشجار البرية المحرومة من مراقب يرعاها ويصلها تكون أعوادها أقوى وعمرها أطول ، على العكس من أشجار الحدائق التي يرعاها البستاني دوماً ويصلها بما تحتاج فإنها أرقّ من أن تتحمل صعوبةً وأقصر عمراً :

﴿ ألا وإنَّ الشجرة البريَّة أَصلَبُ عُوداً والروائع الخَضِرَة أَرقُّ جلُوداً

والنباتاتِ البَرِّيَّة أقوى وَقوداً وَأبطأُ خُموداً »[1] .

ويقول القرآن الكريم :

﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[2] .

أي أن البلاء والشدائد مفيدة وذات أثر جيد للذين يقاومون ويقفون صامدين أمامها ، ولذا فهم يستحقون البشارة بالخير .

فالله قد أعدّ لتعليم وتربية روح الإنسان برنامجين : برنامج تشريعي ، وآخر تكويني ، وتحتل الشدائد والصعوبات مكاناً لها في كلا البرنامجين .

ففي المنهاج التشريعي فرض العبادات ، وفي المنهاج التكويني جعل المصائب على رأس كل طريق يسلكه الإنسان .

فالصوم والحج والإنفاق والصلاة كلها شدائد أوجدها التكليف الشرعي ، والصبر إزاءها والاستقالة في أدائها يوجب تكميل النفوس وتربية الاستعدادات الرفيعة للانسان[3] .

أما الجوع والخوف والخسارات المالية وفقدان الأرواح فهي شدائد أوجدها النظام التكويني ويواجهها الإنسان على الرغم منه .

---

(١) نهج البلاغة ـ الرسالة ٤٥ .

(٢) البقرة ـ الآية ١٥٥ .

(٣) لا يتنافى هذا مع الأصل المسلم والقطعي القائل لا حرج ولا صعوبة في الدين . فليس المقصود من هذا أن الدين خال من التكليف والتمرين وإنما المقصود منه أنه لا يوجد في الدين أوامر تمنع تقدم الإنسان وتعرقل نشاطه السليم ، فقد وُضعت قوانين الدين بشكل لا يغلّ الأيدي والأرجل ولا يدفع الإنسان إلى الكسل والخمول .

« المؤلف »

البلاء للأولياء :

ومن هذا الباب أن الله إذا خصّ عبداً من عباده بلطف منه فهو يجعله عُرضة للشدائد . والجملة المشهورة «البلاء للولاء» تبيّن هذا الموضوع .

وقد جاء من حديث عن الإمام الباقر (ع) :

« إن اللَّهَ عزَّ وجلّ ليتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل أهله بالهدية من الغيبة »[1] .

وجاء في حديث آخر عن الإمام الصادق (ع) :

﴿ إن الله إذا أحب عبداً غتّه بالبلاء غتّاً ﴾[2] .

فكما أن مربي السباحة حين يأتيه من يحب تعلمها فهو يحمله على المحاولة وبذل الجهد ليصبح مروّضاً ومتعلماً للسباحة ، فالله سبحانه حين يحب عبداً ويريد أن يوصله إلى كماله فإنه يغرقه في البلاء . ولو قرأ الإنسان كتاباً عن السباحة فبدون نزوله إلى الماء لا يمسي سباحاً ، ولكنه يتعلم السباحة عندما يجد طريقه إلى الماء ويجرّب الصراع ضد الغرق وأحياناً يواجه خطر الغرق عندما يتحرك بعيداً عن الشاطىء .

فلا بد أن يرى الإنسان في دنياه الشدائد حتى يتعلم طريق التخلص منها ، ولا بد أن يواجه الصعوبات حتى ينضج ويتكامل .

وكتب بعضهم عن لون من الطيور أنه عندما يبزغ الريش على جناح طفله الوليد ولكي يعلمه الطيران فهو يخرجه من الوكر إلى الفضاء الطلق ويخلي سبيله هناك ، فيضطر الحيوان الصغير لحركات غير منظمة ويضرب بجناحه

---

(١) بحار الأنوار ـ الجزء ١٥ ـ القسم الأول ص ٥٦ ـ منقول عن الكافي ـ الطبعة الحجرية .

(٢) بحار الأنوار ـ الجزء ١٥ ـ القسم الأول ص ٥٥ ـ منقول عن الكافي ـ الطبعة الحجرية .

حتى يصاب بالتعب ويوشك على السقوط وعندئذ تقترب الأم الحنون منه وتمسك به وتحمله على ظهرها لترفع عنه النصب ، وعندما ترى الراحة قد عادت إليه تطلقه في الفضاء وتجبره على المحاولة حتى يصاب بالتعب مرة أخرى فتمسكه وتكرر هذا العمل مرات ومرات حتى يخرج الطفل وقد تعلم الطيران .

وفي مرة دُعي الرسول الأكرم (ص) إلى بيت أحد المسلمين فلمّا حلّ فيه لاحظ دجاجة تبيض على جدار البيت ثم لم تقع البيضة أو وقعت ولم تنكسر ، فتعجب الرسول الكريم (ص) من هذا فقال له صاحب الدار : أتعجب يا رسول الله ؟ قسماً بالله الذي اصطفاك نبياً إنني لم أصبْ أبداً بأذى فنهض الرسول (ص) وغادر المنزل قائلاً «من لم يرَ مصيبة أبداً فهو بعيد عن لطف الله[1] » .

وروي عن الصادق (ع) .

﴿ إن أشدَّ الناس بلاءً الأنبياء ثم الذين يلونهم ثم الأمثل فالأمثل ﴾[2] .

وقد خصصوا باباً في كتب الحديث لشدة البلاء الذي أصيب به أمير المؤمنين (ع) والأئمة من أولاده .

والبلاء لأحباء الله لطف مغلف بالعذاب ، كما أن النعم والعافية للضالين والذين هم مورد غضب الله فهي عذاب بصورة نعمة ، وقهر بصورة لطف .

الأثر التربوي للبلايا والشدائد :

الصعوبات والشدائد مربِّية للفرد وموقظة للأمم ، فهي تعيد الوعي

---

(١) بحار الأنوار ـ الجزء ١٥ ـ القسم الأول ص ٥٦ ـ نقلاً عن الكافي ـ الطبعة الحجرية .

(٢) بحار الأنوار ـ الجزء ١٥ ـ القسم الأول ص ٥٣ ـ نقلاً عن الكافي ـ الطبعة الحجرية .

للنائمين وتحرّك العزائم والإرادات .

فكما أن الصقل للحديد والفولاذ يجعلهما حادين فكذلك الشدائد عندما تتصل بالنفس الإنسانية فهي تجعلها أكثر تصميماً وفعالية وحدّة ، فخاصّة الحياة إذن هي المقاومة للشدائد لتصبح دوماً على استعداد لمقابلتها في الشعور واللاشعور .

وللشدائد خاصة تبديل الماهيات ، فتغير أرواح الناس وأنفسهم .

وكيمياء الحياة لها عنصران : الحب والبلاء ، فهذان هما عاملا النبوغ اللذان يوجدان من المواد الميّتة التي لا حرارة فيها أشياء مضيئة فخمة يقول الشاعر :

« لقد قضى سعدي عمراً مراً ، ولكنه تحدَّث عنه بأعذب لسان » .

فالأمم المستغرقة في الشدائد والمصائب تصبح قوية وذات إرادة صلبة .

أما الطالبون للراحة والذين لا يرون سوى حياة مترفة فهم دائماً تابعون بائسون ، يقول الشاعر :

«بحكم الطبيعة لا بد أن تعود ذليلةً كلُّ أمة تعتاد الراحة والأنس » .
وما أعذب ما عبّر عنه الشاعر مولوي في قصةِ سجن يوسف :
« جاء من الآفاق صديق محبوب وأصبح في ضيافة يوسف الصدّيق
لقد كانا صديقي طفولة ويتكئان على وسادة من التعارف القديم .
فذكّره بحسد الإخوان وجورهم وقال : كان ذلك هو السلسلة ونحن الأسد

فالسلاسل ليست عاراً على الأسد ، ونحن لا شكوى لدينا من قضاء الحق

والأسد حال تقييده بالسلاسل يعتبر أميراً حتى لصانع السلاسل

فقال الصاحب إنك كنت في البئر والسجن ، فأجاب كما يكون الهلال في المحاق والنقصان

فلو انقسم القمر إلى قطعتين في المحاق لما أصبح بدراً في كبد السماء بعد ذلك

ومهما سحقنا العشب الذي تداوى به العين فإنه يصبح بعد ذلك نور العين ورافع ألمها

والحنطة لما أخفوها تحت التراب نمت وتحولت إلى كثير من السنابل
ولما عرّضوها للطحن في الطاحونة ارتفع ثمنها وأصبحت خبزاً يحفظ الحياة

ولما تعرّض هذا الخبز لطحن الأسنان أصبح عقلَ وروحَ وفهمَ الآكل
وهذه الروح لما امحّت في الحب أصبحت بعد الزرع تعجب الزرّاع » .

وفي مكان آخر ينقل لتفهيم هذه الحقيقة قصة حيوان يزداد سُمنة كلما ضُرب بالعصا :

« يوجد حيوان اسمه القنفذ ، إذا جرح بالعصا أصبح أكثر سمنة

وهو يصحو عندما تضربه بها ، وجرح العصا لا يزيده إلا ضخامة
ونفس المؤمن مثل القنفذ ، وجروح العصا تمنحها الصحة
ولهذا السبب كان عذاب وآلام الأنبياء أكثر من كل الناس
فلكي تصبح أرواحهم أقوى من كل الأرواح لم ير عذابهم قوم آخرون » .

ثم يشبّه تأثير البلاء في تطهير الأرواح بالمواد المستعملة لتطهير الجلود عند دبغها :

« المواد المستعملة لدباغة الجلود تسلط عليها بلاء لتنتج لنا جلوداً لطائف

فلو لم تصب عليها المواد المرة والحادّة لأصبحت تلك الجلود نتنة ووسخة

وَقِس الإنسان على هذه الجلود فقد أمسى من الرطوبة قبيحاً وثقيلاً
فلا بد من تسليط المرارة والحدة عليه ليصبح نظيفاً ولطيفاً ورائعاً
وإذا لم تستطع أيها العاقل فاترك أمرك إلى الله ليسلط عليك المرارة دون اختيارك

فبلاء الحبيب تطهير لك ، وعلمه فوق تدبيرك » .

وهناك شاعر قدير عاش في عهد المتوكل العباسي يسمى علي بن الجهم ، وقد ضمته جدران السجن وله شعر رائع في الفوائد التربوية للسجن والفخر به للأحرار وطالبي الحرية والفضائل التي تقود إلى السجن أحياناً ، وقد نقلها المسعودي في كتابه مروج الذهب ، ومنها :

قالوا حُبِسْتَ فقلت ليس بضائر ... حَبْسِي وأي مهنّد لا يُغمد
أو ما رأيت الليث يألف غيلَه ... كبراً وأوباش السباع تردد
والنار في أحجارها مخبوءة ... لا تصطلى ما لم تثرها الأزند
والحبس ما لم تغشه لدنّية ... شنعاء نعم المنزل المستورد

الرضى بالقضاء :

للبلاء فوائد قيمة منها أنه ينمي في النفس الرضى بالقضاء والفرح بما يأتي من الله ، يقول الشاعر سعدي :

« أصحاب النظرة الضيقة دائماً يطلبون الراحة ، أما العارف فهو يجد راحته في البلاء

دعنا مما عندك ومما ليس عندك ، إنها أيام خمسة يعقبها الموت

وكل مرء يقتل بسيف الحب ، قل له لا تغتمَّ فإنّ دِيَتَك مُلك الأبد
فكل شيء آت من يد الحبيب حلو ، يا سعدي لا تطلب رضى نفسك
فالرضى الحقيقي هو رضاه »

وجاء في بعض الأدعية المأثورة :

« اللهم إني أسألك صبر الشاكرين لك » .

فصبر الشاكرين ليس مراً بل هو حلو كالشهد .

والذين يعلمون أن البلايا مربية لأرواح الناس لا يفرحون بها فحسب ولا يستقبلونها بأذرع مفتوحة فقط وإنما يقذفون بأنفسهم أحياناً بين أنيابها ، ويخترعونها اختراعاً إن لم تكن . هؤلاء يوجدون البحر والتيار من أجل أن يَسْبَحوا فيه ويروِّضوا أنفسهم على صعوباته .

يقول الشاعر مولوي بعد الأبيات التي نقلناها سابقاً :

« لو نظرنا بصفاء لرأينا البلاء حلواً ، فالدواء المرّ حلو في الفم لأنه يحقق الصحة

والإنسان ليرى نفسه الغالب في عزّ انهزامه ثم يقول اقتلوني يا ثقات »

وقول سعدي :

« الجواهر الثمينة تستخرج من فم التماسيح ، والحريص على حياته لا يذهب إلى البحر » .

البلاء والنعمة نسبيان

لا ينبغي الغفلة عن هذه الملاحظة وهي أن المصائب عندما يأخذها

الإنسان على أنها نِعَم فهو يستفيد منها ، وعندما يواجه الاضطرابات الناتجة عنها بالصبر والاستقامة فإنها تمنح روحه الكمال .

أما إذا فرّ الإنسان أمامها وبدأ يتأوه منها ويشكو فإنها تصبح بلاء حقيقياً .

والواقع أن النعم الدُّنيوية العظيمة مثل المصائب من الممكن أن تكون سبباً للسعادة ومن الممكن أن تصبح باعثاً على البؤس . فلا الفقر بؤس مطلق ولا الثروة سعادة مطلقة .

ما أكثر ما كان الفقر دافعاً للتربية الحسنة ومكملاً للإنسان ، وما أكثر ما كانت الثروة سبب البؤس والنكبات .

وهكذا الأمن وفقدان الأمن ، فهناك أفراد وأمم تعيش الأمن والرفاه فتتعلق بأهداف الفردية ، وتحرص على الأنس فتقع فريسة الذل .

وهناك أمم تدفعها سياط الجوع والبؤس نحو الحركة والعمل فتنال العزة والسيادة .

ويشمل هذا القانون سائر المواهب والمصائب الطبيعية من سلامة ومرض ، من عزة وذل ، وغيرها .

فالنعم والبلايا من الممكن أن تكونا من المواهب لأن كل واحد منهما نستطيع أن نستفيد منه فائدة جليلة .

ومن الممكن أن تكونا من المصائب وسوء الحظ وذلك عندما تصبحان باعثين على السقوط والهبوط .

وعلى هذا فنحن نستطيع أن نصل إلى السعادة عن طريق الفقر وعن طريق الثراء أيضاً . وكذلك نستطيع أن نصل إلى البؤس عن طريق الفقر وعن طريق الثراء .

الثراء فكون الإسناد منعّماً منوط برد فعله إزاء النعم، هل هو شكور أم كَفور؟

وكونه بائساً يرتبط أيضاً برد فعله إزاءها ، هل هو صابر ومترفع ؟ أم هو ساقط ومتدهور ومحروم من الإرادة ؟

ومن هذا يظهر أن شيئاً واحداً قد يختلف وضعه من شخص إلى آخر ، فشيء واحد بالنسبة إلى شخص ما يُعَدُّ نعمة ، وهو بنفسه بالقياس إلى شخص آخر يعتبر نقمة ، وهذا هو معنى كون النعمة والبلاء أمرين نسبيين .

والشيء المؤكد كونه من البلاء هو العقوبة الإلٰهية المعنوية أي الآثار السيئة لعمل الإنسان .

فهذه مصائب واقعية : أولاً : لأنها معلولة لإرادة الإنسان واختياره . وثانياً : لأنها غير صالحة لتصبح مقدمة لخير أو كمال .

فمثلاً قسوة القلب وتحجّره في الإنسان بلاء حقيقي ، كما جاء في الرواية : « **ما ضرب الله عبداً بعقوبة أشد من قسوة القلب** »[1] .

وجاء في قصص الأنبياء أن رجلاً سأل النبي شعيباً (ع) قائلاً لماذا لا يعاقبني الله وقد ارتكبت كلّ هذه الجرائم ؟

فأجابه : إنك واقع تحت أقسى ألوان العقوبات وأنت لا تشعر .

وقد عبر عن هذه القصة الشاعر مولوي بقوله :

« كان رجل يقول في عهد شعيب : ما أكثر العيوب التي رآها اللّهُ فِيَّ ما أكثر الذنوب والجرائم التي رآها مِنِّي ومع هذا فلا تنالني عقوبة الله فأوحى الله من وراء الغيب إلى شعيب جواباً له بلسان فصيح .

---

(١) إرشاد القلوب للديلمي .

أنت قلت ما أكثر ذنوبي ومع ذلك لا يؤاخذني الإله
إنك تقول العكس أيها السفيه ، أيها التارك للطريق والمتعلق بالضلال
إلى أي حد أنت أسير ولست بشاعر ، أنك قيد السلاسل من الرأس وحتى القدم

إن صدأك لنفسك أيها القدر الأسود ، وقد أفسد كل باطنك
ومن كثرة ما تراكم الصدأ على قلبك فقد أصبح أعمى عن رؤية الأسرار » .

أي أنك تفكر تفكيراً عكسياً ، فلو أن الله قد أخذك بعقوبة ظاهرة تشعر بها أنها عقوبة ، وكنت تتحملها فمن الممكن أن تتحول تلك العقوبة حينئذ إلى لطف ورحمة لأنها تدفع أحياناً إلى اليقظة والانتباه .

أما ٱلعقوبة التي واقع أنت الآن في حبائلها والتي هي نتيجة عملك فهي عقوبة خالصة مائة بالمائة .

والنكبات الواقعية إنما هي نتائج وآثار أعمال الإنسان أنفسها . وفي مورد هذه الآثار والنتائج يقول القرآن الكريم : ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ . (آية النحل ـ ١١٨) .

وقد كتب جان جاك روسو كتاباً في فن تربية الصغار سماه « أميل » وهو اسم طفل مفروض الوجود وقصصي يجعله في كتابه تحت تربيته ويهتم بتهذيبه جسمياً وروحياً .

ونلاحظ أن فكرة روسو كانت دائماً هي جعل « أميل » في حالة ممارسة مع الطبيعة وتربيته في أحضان الشدائد .

وهو يعتقد أن أسوأ الأطفال حظاً أولئك الذين يغرقهم آباؤهم في الرقّة والنعمة والدلال ، ولا يفسحون لهم المجال لكي يعانوا برد الحياة وحـرّها

ويلمسوا منخفضات الكون ومرتفعاته ، فأطفال كهؤلاء يقابلون الشدائد بحساسية فائقة ويقابلون اللذات بلا مبالاة ، مثل ساق رقيق في شجرة ضعيفة فهو يرتعش لأيّة نسمة ، وأية حادثة ولو كانت تافهة فهي تسبب لهم ألماً حاداً يكفي لحملهم على التفكير في الانتحار .

ومن ناحية أخرى فهم مهما أعطوا من موجبات اللذة فهي لا تدفعهم نحو النشاط والهيجان . فهؤلاء لا يدركون نكهة النعم . إنهم لم يتجرعوا الجوع حتى يدركوا لذة الغذاء ، وأفضل غذاء يقدم إليهم لا يلذّ لهم بمقدار ما يلذ للطفل القروي حين يُقدَّم له خبز من شعير .

لماذا انتحر صادق هدايت ؟ إن إحدى علل انتحاره هو كونه ابناً لعائلة ثريّة . . . لقد كان يحمل في جيوبه أموالاً أكثر من حاجته ولكنه لم يكن يملك فكراً سليماً ولم يظفر بشيء من موهبة الإيمان ، وهو يتخيل الكون ـ على صورته ـ عشوائياً وأبله ومجنوناً . واللذات التي يعرفها ويألفها كانت أشنع اللذات وأدناها ، ولم يتذوق شيئاً من اللذات التي تتلاءم مع قيم الحياة الرفيعة ، وهو لم يتمكن من التلذذ بالكون . وهناك أشخاص كثيرون كانوا مثله مضطربين فكرياً ومحرومين من لذة الإيمان ولكنهم لم يكونوا أولاد أسر ثرية مثله فلذلك ظلّت الحياة جذابة بالنسبة إليهم ولم يُقدموا على الانتحار .

وأمثال صادق هدايت إذا تذمّروا من الدنيا واعتبروها قبيحة فليس أمامهم سوى هذا العمل الجبان فالتربية الرقيقة تؤدي إلى هذه النتيجة وهؤلاء لا يمكنهم الإحساس بطعم المواهب الإلٰهية .

ولو أُخِذَ صادق هدايت إلى قرية من القرى وجعل خلف بقرة يخلط تراب الأرض بفضلات الحيوانات وأُذيق طعم الجوع والعري ، وعند اللزوم يذاق طعم السوط أيضاً وفي هذه الحال وعند اشتداد الجوع به يوضع أمامه قرص من الخبز

لَفَهِمَ معنى الحياة جيداً ولرأى الخبز والماء وسائر الأمور المادية والمعنوية ذات قيمة ونكهة فاخرتين .

ويذكر سعدي قصة في الباب الأول من كتابه « حديقة الورد » يقول فيها :
« سافر رجل مع فتاة في سفينة فلمّا أبحرت السفينة اضطرب الفتى واستبدت به الوحشة واستولى عليه القلق بحيث أدى هذا إلى سلب راحة الراكبين . وكان مع الركاب رجل محنّك فقال إني أعرف دواء هذا الفتى فأمر به ليلق وسط البحر ، فلما وجد الفتى نفسه وسط الأمواج العاتية المتلاطمة وواجه الموت مباشرة أخذ يحاول جاهداً لإيصال نفسه إلى السفينة ليظفر بالنجاة ، ولكن محاولاته ذهبت أدراج الرياح ، ولما أوشك على الغرق أمر ذلك الرجل المحنك بإنقاذه ، فلما أحسّ بالأمن استقرت نفسه وحل فيها الهدوء . فسألوا الحكيم عن السر فأجاب : كان لا بد من أن يسقط في البحر ليعرف قيمة السفينة » .

نعم شرط الاستفادة من اللذات هو الإلفة مع الآلام . فما لم يكن المرء في بطن الوادي فإنه لن يدرك عظمة الجبل . وانتشار الانتحار في الأوساط المرفّهة أحد أسبابه كون عدم الإيمان واسع الانتشار في هذه الأوساط ، والسبب الآخر هو أن هذه الأوساط المرفهة لا تدرك لذة الحياة وقيمتها ، وهي لا تشعر بجمال العالم . فاللذة المتجاوزة لقدرة الإنسان والرفاه المتجاوز لحدوده جعلا هذا الإنسان فاقداً للحس أبله غبياً ، وإنسان كهذا لا بدّ أن يقدم على الانتحار لأتفه حادثة .

وأحد أسباب انتشار فلسفة العبث في العالم الغربي هو فقدان الإيمان ، والسبب الآخر وجود رفاه أكثر من اللازم .

يا لها من سخرية أن يجلس الغرب إلى مائدة الشرق ويمتص دماء أهله ثم يصرخ بفلسفة العبث والفوضى ويريد القضاء على العقائد والمجتمعات .

والذين يعيدون الانتحار إلى سبب الحساسية لا بد أن يعلموا من أي لون

من الحساسية هذه ، إنها ليست من نوع حساسية الذوق والإدراك ، أي أنهم لا يفهمون الحياة بصورة ألطف وأدق ولا يدركون أشياء خافية على الآخرين ، وإنما هي نوع من الحساسية التي تقابل الكون بلا إحساس وبغباوة ، وتقابل الصعوبات والآلام بضعف المقاومة ، ومخلوقات كهذه لا بد أن تنتحر وحسناً يفعلون ، إنهم وصمة عار في جبين البشرية ولا بد للمجتمع الإنساني أن يتخلص من وجودهم .

وقد صادقت من بعيد وفي وقت ما شخصاً كنت أظنه من أسعد الناس ، فقد توفرت له كل الوسائل المادية للحياة ، المال والثروة والمنصب والمقام الاجتماعي والشهرة ، فمن كل منها كان له نصيب غير منقوص . وجرى الحديث يوماً عن الأطفال فقال : لم أرغب ولن أرغب أن أكون أباً لطفل ، فسألته : ولم ؟ فأجاب يكفيني أنني جئت إلى الدنيا ، فلماذا أجني على موجود آخر بمعاناة الآلام ؟ لماذ أسبّب له معاناة العذاب الذي عانيت ؟ لقد أصابني العجب لأول وهلة ، ولكنني عندما اقتربت من روحه وإحساسه فهمت أن هذا المسكين كان صادقاً في حديثه ، فهو في خضم هذه النعم والدلال لا يرى سوى العذاب . وأغلب الأشخاص الذين نظن أن العذاب لا يقترب من أبوابهم يتعذبون أكثر من الجميع .

أجل المصائب والبلايا نعم عظيمة لا بد من تقديم الشكر لله عليها . . . إنها نعم تجلّت لنا بصورة مصائب ، كما تتجلى المصائب أحياناً بصورة رحمة فمن الواجب أن نكون شاكرين لله على هذه البلايا وعلى أية حال فلا بد من ملاحظة أن كون النعمة نعمة وكون النقمة نقمة يرتبط بنوعية رد فعلنا إزاءها ، فنحن نستطيع أن نبدل جميع النِّقم إلى نعم فضلاً عن النِّقم التي تتجلى بصورة رحمة ونحن قادرون أيضاً أن نبدّل جميع النعم إلى مصائب فضلاً عن النعم التي تصلنا بلباس البلاء .

مجموعة الأضداد :

نستخلص مما ذكرناه في هذا الفصل أن الكون قد خلق بأسلوب التضاد : الوجود والعدم ، الحياة والموت ، البقاء والفناء ، الصحة والمرض ، الشيخوخة والشباب ، وأخيراً السعادة والبؤس ، كل هذه توائم . وبتعبير سعدي :

« الكنز والثعبان ، والورد والشوك ، والفرح والحزن ، كلها متصاحبة » .

ويقول الشاعر مولوي :

« جاء العذاب كنزاً مثقلاً بالرحمة
والعقل يعود طرياً عندما يتعرض غلافه للاحتكاك
يا أخي إذا واجهتك ظلمة أو برودة
فاصبر على الغم والضحالة والألم
إن عين الحياة وكأس الخمر
مثل الأشياء الرفيعة كلها كامنة في الأشياء الهابطة
فكل ربيع مضمر في الخريف
وفي الربيع يكمن الذبول فلا تهرب منه
فصاحبِ الغم وتصالح مع الوحشة
واطلب العمر الطويل بالموت » .

وطواعية مادة الكون للتغيير ، واستعداد العالم للتكامل هذا ناشئ من التضاد . فلو لم يكن التضاد لم يوجد التنوع والتكامل ولم يؤد العالم في كل لحظة دوراً جديداً ولم تظهر لوحات جديدة على صفحة الوجود .

ولو أردنا أن نمنح المسألة عمقاً فلسفياً لقلنا إن استعداد المادة لتقبل

الصور المختلفة ، وتضاد الصور مع بعضها البعض - إنهما عاملا هدم وعاملا بناء في الوقت نفسه ، هما عاملا إفناء وإيجاد . . . هدم للماضي وبناء للمستقبل ، إفناء الصور واللوحات القديمة وإيجاد اللوحات الجديدة .

فالهدم والتخريب معلولان للتضاد ، وكذلك التنوع والتكامل فهما معلولان له أيضاً . لأنه إذا لم ينهدم شيء فلا معنى لتشكل جديد للأجزاء مع بعضها ولا مفهوم للتركيب ولا للتكامل .

ولو لم تتصارع الأجزاء والعناصر مع بعضها وتترك أثراً من ذلك الصراع فإن الشيء المتوسط والتركيب الجديد سوف لن يوجد ، فإذن صحيح أن نقول إن التضاد منشأ الخيرات ، ونظام الكون وقوانين العالم قائمة عليه .

ونحن قد نقلنا من الفصل الأول من هذا الكتاب وعند بحثنا لماهية العدل كلام صدر المتألهين في الجزء الثاني من الأسفار عن كيفية وجود الاقتضاءين في المواد والصور ، وهذان الاقتضاءان المتضادان يوجبان تغيير اللوحة باستمرار ، وهنا ننقل منه كلاماً آخر .

يقول صدر المتألهين : « لولا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدأ الجواد »(1) .

فعالم الطبيعة مليء بالقطع والوصل ، بالفصل والالتئام ، بالقص والخياطة ، وهذا من لوازم هذا العالم . ومادة العالم إنما هي رأسمال في دوران لا ينقطع ، والفائدة التي تنتج منها منوطة بهذا الدوران . فلو كان العالم ثابتاً غير متغير لأصبح مثل رأسمال راكد لا يأتي بنفع ولا يجرّ على صاحبه خسارة .

---

(1) الأسفار - الجزء ٣ - ص ١١٧ .

فلو قصرنا النظر على رأسمال معين يتحرك في السوق لوجدناه رابحاً تارة وكاسداً تارة أخرى . ولكننا إذا أخذنا رؤوس الأموال جميعاً بعين الاعتبار فسوف لن نلحظ خسارة على الإطلاق ، وإنما حركتها دائماً مولّدة ونافعة .

وكذلك إذا نظرنا إلى مواد الكون جميعاً فبواسطة قانون قابلية المواد للصور المتضادة نرى أن الكون يتحرك نحو الكمال .

وفي المنطق الديالكتيكي أُوليَت مسألة التضاد أهمية فائقة واعتبرت أساساً للنظرة الكونية الديالكتيكية . ولكن قبل ظهور هذه الفلسفة بزمن طويل لاحظ فلاسفة الإسلام وعارفوه مسألة التضاد وسجلوا ملاحظات ، تستحق الإعجاب ، بل أكثر من هذا توجد بعض المنقولات تفيد أن حكمة اليونان بما وصل إلينا منها ـ قد اهتمت بهذا الموضوع .

ينقل الطنطاوي في تفسير الجواهر عن سقراط أنه يعتبر « أصل التضاد » وسيلة ودليلا لاثبات الحياة بعد الموت .

وكتب الطنطاوي : في الوقت الذي أرادوا فيه إعدام سقراط فإنه في اللحظات الأخيرة من عمره ولإثبات أن بعد الموت حياة أخرى استدل قائلاً :

« نحن نشاهد دائماً في الكون أن الأضداد تتولد من بعضها البعض ، الجمال من القبح ، العدالة من الظلم ، اليقظة من النوم ، النوم من اليقظة ، القوة من الضعف وبالعكس . . . كل شيء يظهر من ضده . . . الموت والحياة ، الوجود والعدم مشمولان أيضاً بهـذه القاعدة الكلية ، وبهذا الدليل فلا بد أن توجد بعد الموت حياة أخرى ، وإلا لانتقضت القاعدة العامة للطبيعة » .

يقول مولوي في شأن نمو بعض الأضداد في رحم البعض الآخر :

« بدأ يحثّ نفسه قائلاً أيها البحر من السعادة
يا واضع الوعي في اللاوعي
لقد أخفيت النوم في اليقظة
والشيء المغلق الذي لا قلب فيه يملك قلبا
وأقحمت النعماء في ذل الفقر
وجعلت طوق العز في داخل غلّ الفقر
فالضد مخفي داخل ضده
والنار تندمج في الماء الحارق
وأدرجتَ روضة في نار نمرود
والدخل تنميه بالبذل والصرف
حتى قال مصطفى شاه نجاح
السماح يا أولي النعماء رباح
ما نقص مال من الصدقات قط
إنما الخيرات نعم المرتبط
والفاكهة الحلوة تختفي بين الأغصان والأوراق
والحياة الخالدة تحت الموت » .

* * * * *

« في قعر البحر تختلط اللآلىء والصخور
والفخر في أعماق جالبات العار » .

* * * * *

« هذا الكون كله حرب إذا لاحظت الكل

فكل ذرة تصارع الأخرى كالدين والكفر
ذرة منه تطير نحو اليسار
وذرة أخرى تطلب جهة اليمين
حرب الأفعال وحرب الطبائع وحرب الأقوال
تنشب بين الأجزاء وحروب مهولة
وتقوم أسس الكون على هذه الحرب
في العناصر والأنظار حتى يحل المشكل
للكون أربعة عناصر هي أعمدته القوية
ويستوي عليها سقف الدنيا
وكل عمود كاسر للعمود الآخر
فعمود الماء يكسر كل شرر
إذن أساس الخلق قائم على الأضداد
وحينئذ كان لا بد من حرب الربح والضرر
وكل حالة لك تخالف الأخرى
وأثر إحداها يختلف عن أثر الأخرى

فانظر إلى هذه الأفواج من جيوش أحوالك
فكل منها في حرب وكره مع الأخريات » .

وينقل علي الوردي في كتابه « المهزلة » عن ابن خلدون قوله :

« إن التنازع عنصر أساسي من عناصر الطبيعة البشرية » .

ولهيجل الفيلسوف الألماني الشهير وجهة نظر خاصة في الأضداد تعرف بـ « ديالكتيك هيجل » اهتم بها المتفلسفون بصورة مفرطة . يقول هيجل :

« كل حالة من الفكر أو أي شيء من الأشياء وكل تصور ووضع في العالم فإنه ينجذب بشدة نحو ضده ، وبعد ذلك يتحد معه ليكون كلاً أفضل وأكبر

تعقيداً . فكل وضع إذن وكل أثر يستلزم نقيضاً وضداً ، والتطور يجبر هذين معاً على الصلح ثم يبدله بوحدة تجمعهما »[1] .

وقد أشار أمير المؤمنين علي (ع) في موارد متعددة من خطبه إلى قانون التضاد . وفي الخطبة ١٨٤ يقول :

« بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له وبمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضد له وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له ، ضاد النور بالظلمة والوضوح بالبهمة والجمود بالبلل والحرور بالصرد مؤلف بين متعادياتها مقارن بين متبايناتها مقرّب بين متباعداتها مفرّق بين متدانياتها » .

فاستعان الإمام (ع) في هذا المورد بأصل « ليس كمثله شيء » لمعرفة الله معرفة حقيقية ، وقارن مقارنة سلبية بين الله سبحانه والكون . فما دام الله قد أوجد للمخلوقات أجهزة ووسائل للشعور والإدراك فهذا دليل على أن شعوره وإدراكه ليس بوسيلة ولا جهاز . ونعرف من التضاد الذي أوجده بين مخلوقاته أنه ليس له ضد . ومن المقارنة التي جعلها بين الموجودات نعلم أنه ليس له قرين . مثل التضاد والمقارنة القائمة بين النور والظلمة ، بين الوضوح والإبهام ، بين اليبوسة والبلل ، بين الحر والبرد ، وبين الماهيات المتصارعة والمتضادة يلقي الألفة ، وبين المخلوقات الغريبة يلقي المحبة ، ويقرب المتباعدات ، ويبعد المتقاربات .

ويقول (ع) في الخطبة (١) من نهج البلاغة ضمن تعرضه لخلق آدم :

« معجوناً بطبيعة الألوان المختلفة والأشباه المؤتلفة والأضداد المتعادية والأخلاط المتباينة » .

---

(١) تاريخ الفلسفة لول ديورانت ـ ترجمة الدكتور زرياب خوئي ص ٢٤٩ .

فبعد أن يوضح الإمام (ع) أن الله قد خلق آدم من أقسام مختلفة من طين الأرض ثم نفخ فيه من روحه ، يعرّج على وصف الإنسان المخلوق فيصفه بهذه الجمل التي نقلناها قبل قليل .

الأساس الفلسفي للتضاد :

لا بد أن يحكم التضاد عالماً تقوّمه الحركة والنشاط وكما قال الحكماء :

« فإن الحركة غير ممكنة دون وجود معوّق »[1] .

والحركة شدّ وجذب وسعي وجهد ، والسعي وبذل الجهد لا يتحققان دون اصطكاك وتصادم .

وببيان آخر نستطيع القول : إنه لا يمكن أن توجد حركة طبيعية بدون قسر ولا إكراه . وعندما يتحرك جسم ما نحو موقعه الطبيعي نعلم يقيناً أنه كان في غير مكانه الطبيعي ، وإلا فلو كان في موقعه الطبيعي لبقي ساكناً غير متحرك .

وكذلك عندما نرى الإنسان يسرع نحو الكمال نعرف أنه يفتقده . فسعادة الإنسان مرهونة دائماً بكونه طامحاً إلى شيء ، والطموح لا يتحقق إلا إذا كان هناك حرمان[2] .

فالمنطق الديالكتيكي مقبول لدينا إذا كان يعني الإيمان بأصل الحركة والتضاد وأصل ارتباط أجزاء الطبيعة . ولكن هذه الأصول كانت مورد اهتمام

---

(١) طبيعيات الشفاء ـ الفن الأول ـ المقالة الرابعة ـ الفصل التاسع والأسفار أيضا ـ الأمور العامة ـ المرحلة الثامنة ـ الفصل الرابع عشر .

(٢) يحسن الرجوع إلى مقالة بعنوان « أصل التضاد في الفلسفة الإسلامية » لمرتضى المطهري ـ العدد الأول من سلسلة « مقالات وتحقيقات » التي تنشر من قبل كلية البحوث الإلهية والمعارف الإسلامية .

الحكماء الإلٰهيين منذ زمن بعيد .

أما الذي يفصل طريقنا عن طريقهم ويُعتبر من إبداع الفكر الديالكتيكي لهيجل ومَن بعده فهو أشياء أخرى ، منها مثلاً أن الفكر مثل المادة يقع تحت تأثير قانون الحركة والتضاد وغيرهما ، فنحن نسلّم بأن قوانين الحركة والتضاد والتأثير المتقابل تتعلق بالطبيعة ، ولكننا نرفض ما يذهب إليه هؤلاء من أن المعرفة والفكر تتبع هذه القوانين أيضاً ، ويطلقون عليه ـ يا للسخرية ـ اسم المنطق .

ولكننا نترك تفصيل هذا الموضوع إلى فرصة أخرى[1] .

الخلاصة والنتيجة الكلية :

إلى هنا يصل بحثنا في موضوع الشرور من جهة ارتباطه بالعدل الإلٰهي إلى نهايته ، وقد أخّرنا تناولنا لمسألة الموت إلى فصل مستقل لعلة خاصة .

ونحن نرى من الواجب علينا تلخيص الأصول الكلية لما مرّ جميعاً علاوة على التلخيص الذي ذيّلنا به الفصل الثالث وذلك للتذكير عسى أن يكون فيه نفع :

١ ـ صفة الحكمة : فاتصاف الله سبحانه بالحكمة غير اتصاف الإنسان بها ، والحكمة تصدق على لونين : فكون الإنسان حكيماً معناه أنه يهدف في أعماله إلى غايات معقولة وأنه يختار أفضل الأهداف وأرفعها وينتقي أنظف السبل وأسملها للوصول إلى تلك الأهداف .

---

(١) ليرجع من أراد إلى الجزء الأول والثاني والرابع من كتاب « أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة » وإلى الرسالة المسماة « نهضة المهدي وثورته من وجهة النظر الفلسفية والتاريخية » تأليف مرتضى المطهري .
« المؤلف »

أما الله سبحانه فهو غني على الإطلاق لا يتعب نفسه في البحث عن غاية . ولا يوجد كمال يمكن فرضه إلا وهو فيه موجود ، فكيف يمكن والحال هذه أن يبحث عنه ؟

إذن كونه حكيماً لا بد أن يعني أنه يوصل الأشياء إلى كمالاتها اللائقة بها والتي يمكن أن تظفر بها ، فعمله هو الإيجاد الذي يعني الإيصال إلى كمال الوجود ، أو التدبير والتكميل وسوق الموجودات نحو كمالاتها الثانوية الذي هو نوع آخر من إيصال الأشياء إلى كمالاتها .

وبعض الشبهات والإشكالات آتية من قياس حكمة الله على حكمة الإنسان وهو قياس خاطىء . فغالباً ما يتساءلون : لماذا خلق الله الشيء الكذائي ؟ فإن المتسائل يحمل في ذهنه هذه الفكرة وهي أن الله إلى أي شيء كان يهدف من وراء هذا العمل ؟ وهو غافل عن أننا لو نسبنا الهدف إلى الله كما ننسبه إلى الإنسان فمعنى هذا أن الله قد أصبح مثل الإنسان يوجَد في أعماله النقص وهو يحاول سدّ هذا النقص ليمنح نفسه التكامل .

هذه الشبهات ما كانت لتستحكم لو عرفنا منذ البداية أن حكمة الله معناها أن لفعله تعالى غاية وليس لذاته غاية . وحكمة كل مخلوق إنما هي الغاية الخبيئة في أعماق وطبيعة ذلك المخلوق أما حكمة الله فهي تعني دفع المخلوقات نحو غاياتها الطبيعية .

٢ ـ الفيض الإلٰهي : أي أن فيض الوجود الشامل لكل الكون له نظام خاص ، فالموجودات يحكمها مثلاً نظام التقدم والتأخر ، قانون العلة والمعلول ، والسبب والمسبب ، وهذه لا تتخلف أبداً . فكل موجود لا يمكنه أن يتجاوز رتبته ليحتل رتبة أخرى . ولا يعني تكامل الموجودات ـ وخاصة الإنسان ـ أنها تستطيع التخلي عن رتبتها واحتلال رتبة أخرى ، وإنما التكامل

يعني سعة الوجود ، وبالنسبة للإنسان يعني سعة الوجود الإنساني . ويلزم من وجود الرتب والدرجات وجود نوع من الاختلاف والتفاوت من حيث النقص والكمال ، والشدة والضعف ، ولا تعدّ هذه الاختلافات من ألوان الترجيح .

٣ ـ إن فعل الله سبحانه يتعلق بالكليات وليس بالجزئيات ، ويكون ضرورياً وليس صدفة .

وتنبعث هذه الشبهة أيضاً من قياس صنع الله على صنع الإنسان وتتلخص في إمكان أن يكون عمل الله جزئياً وصدفة كما يجوز في حق الإنسان .

ولكن المتعلقين بأهداب هذه الشبهة غافلون عن أن الإنسان بحكم كونه أحد المخلوقات وجزءاً من النظام العام ، وبحكم تبعية إرادته للعلل الجزئية والاتفاقية ، فإنه لا يتخذ تصميماً إلا وهو محدود بالزمان والمكان والشروط المعينة . فمثلاً لكي ينجز الإنسان بناء دار فلا بد له من أن يجمع مقداراً من الإسمنت والحديد والتراب وغيرها من المواد التي لا يوجد بينها أي اتصال طبيعي ثم يربط بينها بشكل صناعي ليوجد منها داراً .

إذن كيف يكون الأمر في حق الله تعالى ؟ أيعني صُنع الله المتقن إيجاد الروابط الصناعية المؤقتة بين الأمور الغريبة عن بعضها ؟

كلا . . . فإيجاد الروابط المصنوعة والمؤقتة ينحصر في المخلوقات ـ كالإنسان ـ وذلك لأنه :

أولاً : جزء من النظام الموجود ومحكوم للقوانين المسيطرة .

ثانياً : في حدود معينة فقط يستطيع استخدام القوى والخواص الكامنة في أعماق الموجودات .

ثالثاً : يملك إرادة تُوجهها العلل الجزئية (فمثلاً يحافظ على نفسه من

لفح الحر وقرص البرد بواسطة البيت) .

رابعاً: قد حُدِّدت مجالات فعله في حدود الحركة فقط ولا تتناول حدود الإيجاد ، وهذا يعني أنه لا يوجد شيئاً إطلاقاً ، وإنما يعطي الحركة فقط للموجودات ويغيّر أماكنها .

أما الله سبحانه فهو يوجد الأشياء بكل قواها وخواصها ، وهذه القوى والخواص تعمل في كل الموارد بطريقة متشابهة .

مثلاً خلق الله النار والماء والكهرباء ، أما الإنسان فهو يستطيع فقط الاستفادة مما وجد من هذه وذلك بإيجاد روابط معينة ومصنوعة بينها .

فالإنسان ينحصر دوره في ترتيب هذه الروابط الصناعية بشكل يفيده في زمان ومكان معينين (يضغط زر الكهرباء لإضاءة الدار مثلاً) ويعيد ترتيبها بشكل آخر عندما تخلو من الفائدة (كما إذا أطفأ النور مثلاً) .

ولكن الله هو المبدع والخالق لهذه الأشياء بكل خواصها وآثارها ، ولازم وجود النار أنها تدفئ أو تحرق ، ولازم وجود الكهرباء أنها تضيء أو تحرك . فالله لم يخلق النار ولا الكهرباء لشخص معين ، ومن غير الحكمة أن يخلقها كذلك ، كما إذا خلق النار مثلاً لتدفئ هذا الإنسان ولكنها تحرق ملابسه . كلا . ، إن الله خلق النار وخاصتُها الإحراق .

فالنار إذن لا بد أن ننظر إليها بعمومها وعلاقتها بالحكمة الإلٰهية في نظام الوجود ثم نتساءل : هل وجود النار في كل العالم مفيد ولازم ، أم هو زائد على الحاجة ومضر ؟

ولا يمكن دراستها بنحو جزئي والنظر إلى أنها قد أدفأت أيَّ بيت أو أحرقت أيَّ مخزن ؟

وبعبارة أخرى نقول : بالإضافة إلى وجوب أخذ غايات فعل الله بعين الاعتبار وليس غايات ذات الله ، فلا بد أن نعلم أن غايات فعله تعالى غايات كلية وليست جزئية وغايات ضرورية وليست تابعة للصدفة .

٤ ـ لا يكفي أن يكون الله سبحانه تام الفاعلية حتى يوجد أي شيء وإنما هناك شرط آخر وهو قابلية هذا المفروض للوجود . فعدم قابلية القابل تسبب أحياناً حرمان بعض الموجودات من بعض المواهب .

فالشرور التي هي من نوع العدم كالعجز والضعف والجهل تكون مرتبطة بذات الله سبحانه من حيث النظام الكلي (أما بالإنسان فإنها ترتبط من النواحي الجزئية والاتفاقية ، وناشئة من نقصان قابليتها) .

٥ ـ إن الله سبحانه واجب الوجود بالذات ومن جميع الجهات والحَيثيات ومن هنا فهو واجب الإفاضة والجود . ويستحيل أن يكون هناك شيء له إمكان الوجود أو إمكان الكمال ثم لا يفاض عليه ذلك من قبل الله تعالى . ويبدو أحياناً أن هناك موجودات لها قابلية الكمال ولكنها محرومة منه ، ولو حللناه بدقّة لوجدنا أن هذا الإمكان إنما هو بسبب العلل الجزئية والاتفاقية وليس إمكاناً بحسب العلل الكلية والضرورية .

٦ ـ الشرور إما أن تكون عدمية وإما وجودية ولكنها منشأ العدم لغيرها ومن هذه الناحية فهي تعتبر شراً .

٧ ـ شرّية هذا النوع الثاني منها تتعلق بوجودها الإضافي والنسبي ولا ترتبط بوجودها بذاتها .

٨ ـ الوجود الحقيقي فقط ـ وليس الإضافي ـ هو الوجود الواقعي الذي يتعلق به الخلق والجعل والعلية .

٩ ـ الشرور مطلقاً مخلوقة بالتبع والعرض وليست مخلوقة بالذات .

١٠ ـ الكون كل واحد يرفض التجزئة . فحذف أجزاء منه والإبقاء على أجزاء أخرى وَهْم خالص وخيال لا واقع وراءه .

١١ ـ الشرور والخيرات صفّان غير معزولين وإنما هما مختلطان ولا يمكن التفكيك بين الوجود والعدم أولاً ، وبين الوجود الإضافي والوجود الحقيقي ثانياً .

١٢ ـ ليس فقط لا يمكن التفكيك بين العدم والوجود ، وبين الوجود الإضافي والوجود الحقيقي ، وإنما الوجودات الحقيقية أنفسها مترابطة وغير منعزلة لأن الكون كله يرفض التجزئة من أساسها .

١٣ ـ للموجودات حكم معين باعتبار انفرادها واستقلالها ، ولها حكم آخر باعتبار كونها جزءًا وعضواً في كلّ .

١٤ ـ لمّا كان أصل الترابط والعضوية حاكماً في الكون فلهذا يعتبر الوجود الفردي والمستقل وجوداً اعتبارياً وانتزاعياً .

١٥ ـ لو لم يوجد الشر والقبح لم يكن للخير والجمال معنى .

١٦ ـ الشرور والقبائح تبيّن وتظهر الخيرات والأشياء الجميلة .

١٧ ـ الشرور منبع للخيرات من ناحية . ومصائبنا تكمن في سعادتنا من ناحية أخرى .



٥

* *

الفصل الخامس

الموت والفناء

ظاهرة الموت
النفور من الموت
الموت نسبي
الدنيا رحم للروح
الدنيا مدرسة الانسان
جذور الاعتراض
الموت توسيع للحياة

* *



ظاهرة الموت :

من الأفكار التي عذبت الإنسانية باستمرار فكرة الموت وانتهاء الحياة ، فكل إنسان يسأل نفسه : لماذا جئت إلى الدنيا ؟ ولماذا منها أذهب ؟

ما هو الهدف من هذا البناء وهذا الهدم ؟

أليس هذا العمل لغواً لا فائدة منه ؟

وينسب إلى الخيام قوله :

« لقد ركب الكأس بهذا الشكل الرائع
والشارب لا يرى كسرها أمرا جائزاً
ما أكثر الذين يتمتعون بقدّ السرو والأيدي الجميلة والوجوه الصبيحة
فلماذا خلقها ؟ ثم لماذا يسلط عليها الفناء ؟ »

* * * * *

« إنها كأس تغرق العقل في الحيرة والإعجاب
فيقبّلها العقل مائة قبلة في جبينها

فكوّاز هذا الدهر يصنع الكأس بهذا
اللطف ثم يضرب بها الأرض ! » .

* * * * *

« المالك الذي نظّم تركيب الطبائع
لماذا جعل فيها القليل والأقل ؟
فلو كانت منذ بدئها جميلة حسنة فمن الذي حولها إلى القبح ؟
وإذا كانت منذ البدء قبيحة فمن المسؤول عن ذلك ؟ »

* * * * *

فالخوف من الموت والنفور منه كان إحدى العلل الدافعة نحو تكوين الفلسفة المتشائمة . والفلاسفة المتشائمون يتصورون الحياة والوجود بلا هدف وخالية من الفائدة وعارية عن الحكمة وقد أوقعهم هذا التصور في لجج الحيرة والاضطراب وأحيانا ألقى في أعماقهم فكرة الانتحار .

وهؤلاء يفكرون بأنه إذا كان لا بد من مفارقة الحياة فلماذا جئنا إليها ؟

والآن وقد حملنا إليها بدون اختيارنا فإنه من الواجب علينا وضع حد لهذا العبث ، وبوضعنا حداً لهذا نكون قد حققنا عملاً ضخماً !!

وينسب إلى الخيام قوله :

« لو كان مجيئي باختياري ما جئت
ولو كانت صيرورتي بأمري ما صرت
ألم يكن أفضل من ذلك في هذا الدير المهدّم
عدمُ المجيء وعدم الصيرورة وعدم الوجود » .

* * * * *

« لما كان عائد الإنسان من هذه الأرض المالحة
ليس سوى الغصص حتى خروج الروح
كان سعيد القلب من أسرع في مغادرة هذا العالم
والأهدأ بالاً مَنْ لم يجيء إطلاقا إلى هذا العالم » .

* * * * *

« لو أنني وجدت ثمرة واحدة على غصن الأمل
لكنت وجدت رأس خيطي
فإلى متى أعيش في ضيق سجن الوجود ؟
ليتني وجدت طريقي إلى العدم ! » .

النفور من الموت :

قبل أن نتناول مسألة الموت والإشكال الموجّه بسببها إلى نظام الكون يحسن بنا أن نتذكر ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي كون الخوف والنفور من الموت من مختصات الإنسان . فالحيوانات لا تفكر في الموت . وما يوجد في الحيوان إنما هو فقط غريزة الفرار من الخطر والرغبة في حفظ الحياة الحاضرة . ومن الواضح أن الرغبة في البقاء بمعنى حفظ الحياة الحاضرة لازمها مطلق الحياة ، ولكن الإنسان بالإضافة إلى هذا فهو يطمح إلى المستقبل وإلى البقاء فيه :.

وبعبارة أخرى فإن الإنسان له الأمل في الخلود وهذا من مختصاته والأمل فرع لتصور المستقبل ، والأمل في الخلود فرع لفكرة الأبدية وهذا التفكير والتصور من مختصات الإنسان .

فعلى هذا يكون خوف الإنسان من الموت والذي يجعل فكره مشغولاً لا بد أنه دائما ـ يكون شيئاً متميزاً من غريزة الفرار من الخطر التي ليست شيئاً

سوى رد فعل آني ومبهم يقابل فيه كل حيوان الخطر الذي يواجهه .

والطفل الإنساني أيضا وقبل أن ينبعث في نفسه أمل البقاء على صورة فكرة ناضجة فهو بحكم غريزة الفرار من الخطر يمتنع عن الإقدام على الأشياء التي تتسم بالخطر .

فالنفور من الموت إذن وليد الرغبة في الخلود ، وبما أنه لا يوجد في الطبيعة رغبة لا هدف منها ، فنستطيع حينئذ أخذ هذه الرغبة دليلاً على بقاء الإنسان بعد الموت .

وبما أننا نتعذب من فكرة العدم فهذا بنفسه دليل على أننا سوف لن ننعدم .

فلو كنا مثل الأزهار والنباتات نعيش حياة مؤقتة ومحدودة لم توجد في أعماقنا الرغبة في الخلود بصورة رغبة أصيلة .

إن وجود العطش دليل على وجود الماء بل إن وجود كل رغبة واستعداد أصيل لدليل على وجود الكمال الذي تتجه إليه تلك الرغبة وذلك الاستعداد . ويشكل كل استعداد سابقة ذهنية للكمال الذي يجب الإسراع إليه .

فالألم والأمل اللذان يشعر بهما الإنسان تجاه الخلود واللذان يجعلانه مشغولاً بنفسه ، إنما هما تجليان لحقيقة رفض الإنسان للعدم . وهذه الآلام والآمال دالة دلالة الرؤى في النوم على ما يشهده الإنسان في اليقظة . فما يظهر في عالم الرؤية أثناء النوم إنما هو تجل لحالات عالم اليقظة التي انسلت إلى أرواحنا ورسخت فيها . فكذلك ما يظهر في عالم اليقظة من أمل في الخلود مما لا يتجانس مع حياتنا المحدودة إنما هو تجلّ لواقعنا الخالد الذي - شئنا أم أبينا - سوف يتحرر من « وحشة سجن الاسكندر » و« يحزم أمتعته ثم ينتقل إلى ملك سليمان » .

وقد عبرّ عن هذه الحقيقة الشاعر مولوي أجمل تعبير بقوله :

« لكي ينام الفيل مطمئناً لا بد أن يرى في نومه أرض الهند
فالحمار لا يرى في نومه الهند لانه لم يغترب عنها
ولما كان ذكر الهند يشغل يوم الفيل أمست صورها تشغله في الليل » .

هذه الأفكار والتصورات والآمال توضح الحقيقة التي يسميها الحكماء والعارفون باسم « غربة » أو « عدم تجانس » الإنسان في هذا الكون الترابي .

الموت نسبي :

لقد ظهر إشكال الموت من تصور كونه عدماً والحال أنه ليس عدما وإنما هو تطور وتحول ، غروب عن نشأة ما وبدء نشأة أخرى . وبتعبير آخر فإن الموت عدم ولكنه ليس عدماً مطلقاً بل عدم نسبي ، أي عدم تجاه نشأة معينة ووجود في نشأة أخرى .

فالإنسان لا يتجرع الموت المطلق وإنما يعاني فقدان حالة خاصة والتحول إلى حالة أخرى . فالفناء هنا نسبي مثلما لو تبدل التراب إلى نبات فإن التراب لم ينله العدم المطلق ، وإنما عانى الموت النسبي لأن الشكل السابق والخواص الماضية للتراب قد انتفت وظهوره بشكل جماد قد انعدم ولكنه إذا كان قد فقد حالة الموت فإنه قد اكتسب حالة الحياة :

« لقد متّ من الجماد وتحولت إلى النبات
ثم متّ من النبات وأصبحت حيواناً
ثم متّ من الحيوان وأمسيت إنساناً
فلماذا أنا خائف من النقصان بالموت ؟
والهجمة الآتية أن أموت من البشرية

لأصبح جناحاً لملك من الملائكة
ومن حالة الملائكة لا بد أن أبحث عن أفق آخر
كل شيء هالك إلا وجهه » .

الدنيا رحم للروح :

الانتقال من هذا العالم إلى عالم آخر له شبه بولادة الطفل من رحم أمه . وهذا التشبيه ناقص من جهة وكامل من جهة ثانية .

فنقصانه من جهة كون الاختلاف بين الدنيا والآخرة أعمق وأكثر جوهرية من اختلاف عالم الرحم عن عالم خارجه لأن الرحم وخارجه ، كلاهما من أقسام الكون الطبيعي والحياة الدنيوية .

أما عالم الدنيا وعالم الآخرة فهما نشأتان وحياتان تختلفان اختلافات أساسية .

ولكن هذا التشبيه كامل من جهة أنه يبين اختلاف الشروط . فالطفل يتغذى وهو في رحم أمه بواسطة الحبل السري ، ولكنه عندما يخرج إلى هذا العالم فإن الحبل السري يقطع منه ويبدأ بالتغذية عن طريق فمه وقناته الهضمية . وعندما يكون في الرحم فإن الرئتين تُصنعان ولكنهما لا تعملان ، وبمجرد خروجه من الرحم فإنهما تبدآن بالتنفس .

يا له من أمر عجيب ومحيّر فالجنين ما دام ضيفَ الرحم فهو لا يستفيد إطلاقا من الرئتين ولا من القناة التنفسية ، ولو فرضنا في هذه الحال بدأ الجهاز التنفسي بأداء عمله لأوقع الجنين في الهلاك . ويستمر هذا الوضع حتى آخر لحظة يعيشها الجنين في الرحم ، فإذا وضع الجنين أول قدم له خارج الرحم فإن جهاز التنفس يبدأ عمله لا شعوريا ، ومن هذه الساعة لو توقف هذا الجهاز

لحظة لعرّض حياة الطفل لخطر الموت .

هكذا يتغير نظام حياة ما قبل الولادة إلى نظام حياة ما بعد الولادة ، فالطفل قبل الولادة يعيش نظاماً حيوياً معيناً وهو يعيش نظاماً آخر بعد ولادته .

فجهاز التنفس يُصنع في فترة توقفه التي تستمر ما دام الجنين في الرحم ، ولا يُصنع هذا الجهاز من أجل الحياة الرحمية ، وإنما تكمن في صناعته نظرة مستقبلية وتهيؤ وإعداد للمرحلة التي تعقب دورة الرحم وكذلك أجهزة السمع والبصر والذوق والشم فهي بكل تلك السعة والتعقيد لم يخلق شيء منها لفترة العيش داخل الرحم ، وإنما خلقت للحياة بعد تلك المرحلة .

ومثل الدنيا بالنسبة إلى الآخرة مثل رحم يتمّ فيه صنع وإعداد الأجهزة الروحية للإنسان وذلك لإعدادها للحياة الأخرى .

فالاستعدادات الروحية للإنسان ، من بساطة وتجرد ، ورفض التجزئة والثبات النسبي « للأنا » الانسانية ، والآمال العريضة التي لا تقبل النهاية ، والأفكار الممتدة اللامتناهية ، كل هذه قد خلقت متناسبة مع حياة أوسع وأطول وأعرض ولعلّها خالدة وأبدية فالذي يجعل الا . ان « غريباً » و « غير متجانس » مع هذا العالم الفاني هو هذه الأ .

وهذه أيضا كانت السبب ان يكون للإنسان « ناي » قد اقتطعه من « الآجام »[1] « لينوح الرجل والمرأة من صوته » ويبحث دائما عن « صدر قد تقطع إربا من شدة الفراق » ويعيد « ش ح ألم الشوق » . وهي السبب أيضا في تصور الإنسان نفسه « ملكا » . . ره نزيل سدرة المنتهى » ثم تصوره لعلاقة

---

(١) يستعمل المؤلف هنا التورية في كلمة « الناي » و « الآجام » في اللغة الفارسية فيرمز بالأولى إلى العدم أيضاً وبالثانية إلى مجالات العدم .

« المترجم »

الكون به على أنه « زاوية المحن للإنسان » وتصوره لنفسه على أنه « طائر الحديقة المقدسة » وتصوره للكون على أنه « مصيدة تنصبها الحوادث » .

ويقول الله سبحانه في كتابه الكريم « ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[1] .

أي هل تتصورون أنكم بكل هذه الأجهزة التي زُوِّدتم بها قد خلقتم عبثاً وأن هذه الأجهزة لا هدف لها ولا غاية منها ولو كانت غايتها بعد رجوعكم إلينا .

فلو كان الإنسان بكل هذه التجهيزات لا عودة له نحو الله ونحو الميدان الوسيع والمناسب لهذا الموجود المجهّز لأصبح مثلما لو كان عالم الرحم لا يتبعه عالم الدنيا بل تموت الأجنّة جميعاً بمجرد انتهاء دورة الرحم كل هذه الأجهزة من سمع وبصر وشم وأعصاب وعقل ومعدة مما لا يصلح لدورة الرحم . قد خُلقت عبثاً ثم سُلِّمت إلى العدم دون الاستفادة منها .

أجل الموت نهاية لفصل من حياة الإنسان وبداية لمرحلة جديدة منها .

الموت بالنسبة إلى الدنيا موت ولكنه بالنسبة إلى العالم الآخر ولادة كما تكون ولادة الطفل بالنسبة إلى الدنيا ولادة وبالنسبة إلى دورة الرحم موتاً .

الدنيا مدرسة الإنسان :

تعتبر الدنيا بالنسبة إلى الآخرة مرحلة تهيؤ وتكميل وإعداد للإنسان ، وهي مثل مرحلة الإعداد في المدرسة والجامعة للشباب ، فالدنيا في الحقيقة مدرسة ودار للتربية .

وقد ورد في فصل الكلمات القصار لنهج البلاغة أن رجلاً جاء الإمام علياً

---

(١) المؤمنون ـ الآية ١١٥ .

(ع) وبدأ بذم الدنيا على أنها تخدع الإنسان وتفسده وأنها مكّارة وجانية. . . الخ وكان هذا الرجل قد سمع أن العظماء يذمون الدنيا فتخيل أن ذلك يعني ذم واقع هذا الكون ، وأنه بذاته شر ، ولم يعلم هذا الغافل أن الذم ينصرف إلى عبادة الدنيا والنظرة القصيرة والرغبات الهابطة التي لا تنسجم مع الإنسان وسعادته .. فأجابه الإمام علي (ع) : **إنما أنت الذي تنخدع بالدنيا والدنيا لا تخدعك وأنت تجني على الدنيا وهي لا تجني عليك . . حتى قال : الدنيا صديقة لمن يسير معها بأسلوب الصداقة ، ومنبع للعافية لمن يدرك حقيقتها ، الدنيا معبد أحباء الله ومصلّى ملائكة الله ، ومحط وحي الله ومتجر أولياء الله . .**

وقد نظم هذا المضمون الشيخ فريد الدين العطار :

« جاء شخص إلى الأسد العادل وذم الدنيا عنده كثيراً

فأجابه حيدرة بأن الدنيا ليست سيئة ، إنما السيِّىء أنت لأنك بعيد عن التعقل .

« إن الدنيا مثل مزرعة لا بد أن نعمل ونزرعها ليل نهار

لأن الغرور ورفعة الدين معاً يمكن الحصول عليهما من الدنيا

وبذرة اليوم تعطي ثمراً في الغد ، وإذا لم تبذر فإن « واحسرتاه » هي ثمرتك

إذا أنت لم تطلب من الدنيا ثمراً فنفعك من الدنيا أنك تغادرها كأن لم تمرّ بها

وسوف تظل تتجرع الغصص فالعمل صعب والطريق طويل والأجر ضئيل » .

ويخاطب ناصر خسرو الكون بقوله :

« أيها الكون مهما كنت واجباً ومهما كنت غير عاقد عهداً مع أحد
ففي الظاهر يرى فيك الشوك فأنت سيّىء ، ولكن الباطن يثبت أنك
واجب كالعينين

فأحياناً إذا كسرت شيئاً مغلقاً سوف تلقى أمامك شيئاً مغلقاً آخر
فمن ينظرك وعينه مشوبة يرك مشوباً ، ومن ينظرك بعين نظيفة يرك نظيفاً
فالشخص الذي يلومك ويذمك قل له : أنت بعد لم تفهمني
إذا كنت عاقلاً فاعتبرني مكاناً للبذر فلماذا تلوم شيئاً تبذر فيه ؟
لقد جعلني الله لك معبراً فلماذا تجلس خاملاً في هذا المعبر ؟
وقد زرع الله شجرة لفائدتك وقد كنت غصناً من تلك الشجرة
فإذا أصبحت غصناً معوجّاً احترقت وإذا أمسيت غصناً مستقيماً فزت
وتحررت .

نعم ، لِيُحرق كلُ أحد الغصنَ الأعوج ولا يسأل هل كان من شجرة اللوز
أو الفستق .

إنك عصاً لله مستقيمة أُعدت لأعدائه فلماذا تجرح نفسك بهذه العصا ؟ » .

ويقول الله في كتابه الكريم : ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾(١)

أي أن الدنيا المركبة من الحياة والموت إنما هي مكان لاختبار أعمال الإنسان
الجيدة .

ولا بد هنا من ملاحظة أن إختبار الله من أجل إظهار الاستعدادات والقابليات
ولا يعني هذا سوى منحها الرشد والتكامل .

---

(١) الملك ـ الآية ٢ .

هذا « الاختبار » ليس لكشف الستار عن أسرار الموجودات ، وإنما لإعطاء الفعلية للإستعدادات الكامِنة كالأسرار . وهنا يكون كشف الغطاء بواسطة الإيجاد . فالاختبار الإلٰهي يخرج الصفات الإنسانية من مختبأ القوة والاستعداد إلى سطح الفعلية والكمال . إنه اختبار لزيادة الوزن وليس لتعيينه .

وبهذا يتضح أن الآية الماضية تبيّن هذه الحقيقة وهو أن الدنيا مكان لتربية الإستعدادات ولتنمية قوى الإنسان .

جذور الاعتراض :

بهذا التفسير الذي قدمناه لماهية الموت تصبح تلك الاعتراضات خاوية لا أساس لها ، وفي الحقيقة فإنها ناشئة من عدم معرفة الإنسان والكون ، وبعبارة أخرى فهي مبنية على نظرة كونية ناقصة وبتراء .

والحق لو كان الموت نهاية حقيقية للحياة لأصبحت الرغبة في الخلود والآمال المعلّقة عليها عذاباً أليماً للإنسان ، ولأصبحت صورة الموت في مرآة الفكر المستنير والنظرة البعيدة للإنسان مولّدة لنبع من الوحشة لا نهاية له .

ووجود أفراد من الناس يَعتبرون الحياة لغواً وعبثاً ناتج من كونهم يأملون في الخلود ولكنهم يرونه غير قابل للتحقق فلو لم تكن لهم الرغبة في الخلود لما اعتبروا الحياة لغواً لا فائدة وراءها مهما انتهى بها الأمر ولو إلى العدم المطلق ، والحد الأعلى حينئذ اعتبارها سعادة مؤقتة ودولة مستعجلة ، ولا يؤدي ذلك بأية حال إلى تفضيل العدم على هذا الوجود ، لأن الفرض أن عيب هذا الوجود هو القصر ، عيبه أن يعقبه العدم ، إذن كل العيوب آتية من جهة القصر والعدم فكيف يمكن القول بأنه لو كان مكان هذا الوجود المحدود أيضاً عدم لأصبح أفضل ؟ !!

وهنا لا بد أن ندقق في نفس أمل الخلود . فهذا الأمل فرع لتصور الخلود أي

تصور البقاء الدائم وجماله وجـاذبيته ، وهذه الجاذبية تخلق في أنفسنا أملاً كبيراً في أن نبقى دائماً وأن نستفيد من مواهب الحياة باستمرار .

فلو أن مجموعة من الأفكار المادية هجمت على عقولنا وأدخلت فيها أن هذه الآمال لا فائدة من ورائها وأن الخلود فكرة كاذبة لحقَّ لنا أن نقع في الاضطراب وأن نتعذّب وأن تنتابنا وحشة عظيمة ولصرخنا من أعماقنا : يا حبذا لو لم نأت إلى هذا العالم ولم نواجه هذا العذاب والضياع . إذن تصور الوجود على أنه لغو لا فائدة منه معلول للتناقض بين غريزة ذاتية وتلقين اكتسابي .

وهذه الغريزة لو لم تكن موجودة فينا لما ظهر مثل هذا التصور ، وكذلك لو لم نُلقَّن هذه الأفكار المادية المخطئة لما ظهر مثل هذا التصور أيضاً .

فالإنسان وتكوينه الواقعي والخفي قد خُلق بشكل غُرس فيه الأمل في الخلود باعتباره وسيلة للوصول إلى الكمال الذي يستطيعه ، ولما كان هذا التكوين وهذه الاستعدادات المخفية فيه أكبر من الحياة المحدودة بأيام معينة في هذه الدنيا ، فلو كانت الحياة مقصورة على الحياة الدنيوية لأصبحت تلك الاستعدادات لغواً لا فائدة منها .

والإنسان الذي لا يؤمن بالحياة الأبدية يجد تناقضاً بين تكوينه الواقعي من جهة وفكره وأمله من جهة أخرى .

فهو يحدث نفسه بلسانه قائلاً : إن نهاية الوجود هي العدم والطرق كلها تؤدي إلى الفناء فالحياة إذن لغو وعبث .

ولكنه بلسان استعداداته الذي هو الأجمع والأليق يقول :

العدم ليس هو المصير ، بل هناك طريق لا نهاية له ، فلو كانت حياتي محدودة لم أُخلَق ومعي أمل الخلود وأنا مزوّد بالاستعداد لذلك الخلود .

ومن هنا فالقرآن الكريم ـ كما قلنا سابقاً ـ يقرن فكرة نفي القيامة مع تصور العبث في الوجود : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[1]

أجل . . . إن الإنسان الذي يعتبر الدنيا « مدرسة » و« داراً للتكميل » وهو مؤمن بالنشأة الأخرى لا يمكن أن يعترض ويقول : إما أن لا يؤتى بنا إلى الدنيا وإما أن نأتيها وحينئذ لا بد أن لا نموت . فليس هناك عاقل يقول : إما أن لا نرسل الطفل إلى المدرسة إطلاقاً وإما أن نرسله إليها بشرط أن نبقيه فيها !

ولأفضل الكاشاني أستاذ نصير الدين الطوسي أو ـ أستاذ أستاذه ـ رباعية رائعة توضح فلسفة الموت ، ويمكن اعتبارها جواباً لرباعية الخيام المعروفة ولعلها جواب لها بالذات .

ورباعية الخيام هذه :

« لقد ركب الكأس بهذا الشكل الرائع
والشارب لا يرى كسرها أمراً جائزاً
فما أكثر الذين يتمتعون بقدّ السرو والأيدي الجميلة والوجوه الصبيحة
فلماذا خلقها ثم لماذا يسلط عليها الفناء ؟ »

أما رباعية الكاشاني فهي : . .

« عندما التصقت جوهرة الروح بصدف البدن
تكونت صورة الإنسان من ماء الحياة
ولما تكاملت الجوهرة انكسر الصدف وطارت الجوهرة لتجلس على قمة تاج الملك » .

---

(١) المؤمنون ـ الآية ١١٥ .

ففي هذه الرباعية يعتبر جسم الإنسان كالصدف الذي يُنَمِّي في أعماقه جوهرة ثمينة هي روح الإنسان . وعندما تصبح الجوهرة كاملة فإنه يلزم كسر تلك الأصداف لتخرج الجوهرة من هذا المكان الوضيع وتحتل مكاناً رفيعاً في كنز الإنسان .

وفلسفة موت الإنسان أيضاً هي تحريره من سجن الكون الطبيعي لينتقل إلى سعة الجنة الضخمة التي وسعت السماوات والأرض وليصطفي له مقاماً في جوار مَليك مقتدر ورب عظيم ولينال كل كمال بالتقرب منه[1] .

وهذا هو معنى قوله تعالى :

« إنا لله وإنا إليه راجعون »

أي نحن متعلقون بكل وجودنا بالله وأن عودتنا نحوه .

وقد ورد إشكال « لماذا نموت ؟ » وجوابه بصورة رائعة من إحدى قصص الثنائيات لمولوي وذلك كما يأتي :

« قال موسى : إلٰهي يا ذا الحساب لقد صنعت ثم هدمت صنعك

لقد خلقت من ذوات الروح الذكر والأنثى ثم خرّبتهم فلماذا تصنع هكذا ؟

فقال الحق : إنني أعلم أن تساؤ لك هذا ليس من باب الإنكار ولا الغفلة ولا الهوى

وإلا لعاتبتك وأدبتك ولصببت عليك الأذى
ولكنك تريد أن تبحث في أفعالنا عن الحكمة وسر القضاء
وذلك لكي توقف عليها الرأي العام ولكي تنضج كل عقل فج

(١) ﴿ إن المتقين في جَنّات وَنَهر في مَقعدِ صدقٍ عند مَليك مُقتدر ﴾ القمر - ٥٤ ، ٥٥ .

فقال الله : إذن يا صاحب اللب باعتبار أنك سألت فاسمع الجواب
يا موسى ابذر بذراً في الأرض حتى تعرف الإنصاف فيما تساءلت عنه
فلما بذر موسى ونما بذره وتعالت السيقان وانتظمت
أمسك بالمنجل وحصد الزرع ، فجاءه النداء من وراء الغيب
لماذا بذرت وربيت فلما تكامل حصدته ؟
« قال يا رب إنه من التخريب أن يوجد هنا حب القمح وقشوره

ولا تليق الحبة أن تسكن مخزن القشور ، وكذلك القشرة فوضعها في مخزن القمح فساد وليس من الحكمة خلط هذين النوعين فالفرق بينهما يوجب فصلهما .

فقال الله ممن تعلمت هذا العلم ؟ ومن أين اكتسبت هذا النور ؟
فأجاب موسى : إنك يا رب الذي أعطيتني ، فقال الله : أتستنكر علي التمييز يا موسى إذن ؟

إن في الخلائق أرواحاً طاهرة وكذلك توجد فيها أرواح سوداء

ففي هذه الأصداف لا تكون الأشياء كلها بمرتبة واحدة ففي بعضها درّ وفي بعضها شبه در

ومن الواجب إظهار الحسن من السيّىء كما تفصل الحنطة عن التبن » .

الموت توسيع للحياة

في البحث عن ظاهرة الموت لا بد من ذكر ملاحظة مهمة وهي أن ظاهرتي « الموت والحياة » تحققان في الكون نظاماً متعاقباً فنحن نشاهد أن موت فئة مايهيىء أرضية صالحة لحياة فئة أخرى . وجثث الأحياء الميتة لا تبقى دون نفع فهي تعين في تكوين نباتات أو أحياء جديدة طريّة .

والصَدَف ينفلق وتخرج منه لؤ لؤ ة مضيئة ثم يتكون من تلك المادة صدف آخر جديد وينمي لؤلؤة أخرى .

فانفلاق الصدف وإعطاء اللؤلؤ يتكرر مرات لا نهاية لها ، وبهذه الوسيلة يمتد فيض الحياة بلا نهاية خلال الزمان . فلو أن الناس الذين عاشوا قبل ألف سنة لم يموتوا لم تصل نوبة الحياة إلى الناس الذين يعيشون في الوقت الراهن ، وهكذا أناس اليوم إذا امتدت حياتهم فإن إمكانية وجود غيرهم في المستقبل سوف تمتنع . ولو أن أزهار العام الماضي لم تقتطع لم تجد أزهار العام الحالي الشابة الطرية مجالاً لنمائها . فالمادة تقبل الحياة من جهة المكان في ظروف محدودة ولكن ظرفيتها من ناحية الزمان تكون غير متناهية .

والعالم مهما كان واسعاً من حيث الفضاء فإن له سعة أخرى من حيث الزمان ، ولهذا البعد سعة لا نظير لها .

ويذكر الخيام الذي يعتبر من المتمسكين بإشكال الموت ـ يذكر ملاحظة تتضمن الجواب على ذلك الاعتراض ، يقول :

« عندما يعاني المرء ألماً فإنه يتحرر
« فالقطرة عندما تحبس في الصدف تصبح درة .
إذا لم يبق المال فبقاء الرأس في مكانه كاف
لأن الكأس عندما تفرغ تملأ مرة أخرى »
يجب ألا نفكّر في فراغ القدح لأن الساقي سوف يملؤه مرة ثانية .

وهو يقول أيضاً :

« انهض ولا تحزن فالكون ماضٍ وعليك أن تنفق لحظاتك في السعادة
فلو كان في طبع العالم وفاء لم تصلك نوبة الوجود من غيرك » .

فالشاعر يعتبر هذه الجملة من عدم وفاء الدنيا . نعم إنه لعدم وفاء منها لو كان المقياس هو هذا الشخص الموجود الآن فقط . أما إذا حسبنا حساب الآخرين الذين سوف يأتون ويؤدون أدوارهم فإن عدم الوفاء سوف يتغير إلى عين الإنصاف والعدل .

وقد يعترض إنسان فيقول : إن قدرة الله لا نهاية لها فما المانع من بقاء الموجودين حالياً وتوفير المكان والغذاء للذين سيأتون في نفس الوقت ؟

وهذا المعترض لا يعلم أن كل شيء له إمكانية الوجود . فقد أفاض الله عليه ذلك الوجود ، وأن الذي لم يوجد فهو ليس له على الإطلاق إمكانية الوجود .

وفرض مكان آخر وبيئة مواتية أخرى ـ على فرض إمكان ذلك ـ فإنهما سيوفران إمكانية وجود أناس آخرين ، ولكن الإشكال سيبقى كما هو لأن بقاء هؤلاء الموجودين حالياً سيوصد الباب أمام مجيء الآخرين في المستقبل .

وهذه الملاحظة تكمل الجواب الذي مر تحت عنوان « الموت نسبي » ، وينتج من جمع هاتين الملاحظتين أن مادة الكون بسيرتها الطبيعية وحركتها الجوهرية تظهر الجواهر المتشعبة للأرواح المجردة ، فيتخلص الروح من المادة وينتقل إلى حياة أرفع وأقوى ، أما المادة فإنها سوف تحتوي روحاً آخر لتربيته ، وفي هذا النظام لا يوجد سوى التكامل واتساع الحياة ، وهذا الإتساع يتم خلال التنقل .

والإشكال على الموت وتشبيهه بتكسر الأكواز عند الكواز والأمل في أن يأخذ مبدأ الوجود ومدبر الكون درساً حقيقياً من صاحب الأكواز ـ هذا كله طفولية في التفكير لا تليق بالبحث الجاد وأفكار كهذه تصلح لشاعر يتفنن بها وينسج منها الخيال المحلق الجميل ، وتنحصر قيمتها فقط في الفن .

ويحتمل احتمالاً قوياً أن يكون مقصود قائل ذلك الشعر المنسوب للخيام هو ما ذكرنا ، أو هو ناشيء من لون من التفكير المادي الضيّق .

أما في فلسفة من يقول : « كما تنامون تموتون وكما تستيقظون تبعثون »[1] فإن الإشكالات جميعاً محلولة .

وإنسان كهذا ليس فقط لا يهاب الموت ولكنّه ـ مثل علي (ع) . مشتاق له ويعده فوزاً وانتصاراً[2] .

ويقول الفيلسوف الإلٰهي الكبير ميرداماد :

« لا تخف من مرارة الموت فإن مرارته تكمن في الخوف منه » .

ويقول الفيلسوف الإلٰهي الإشراقي الإسلامي السهروردي :

« نحن لا نعتبر الحكيم حكيماً حتى يستطيع بإرادته أن يخلع بدنه » فيصبح ترك الجسم بالنسبة إليه أمراً عادياً وسهلاً بل يصبح ملكة له وينقل نظير هذا عن الحكيم ميرداماد المحقق والمؤسس للحوزة العلمية في أصفهان .

هذا هو منطق الذين آطّلعوا على حقيقة اللؤلؤة المكنونة في أعماق الجسم الإنساني .

أما الذين يعيشون في الأفق الفكري الضيق والسطحي للمادية فهم يرتعشون من الموت لأن الموت من وجهة نظرهم عدم .

وهم يتعذبون من أن هذا الجسم (باعتقادهم أن الجسم هو كل حقيقة الإنسان) لماذا يتحطم ، ولهذا ففكرة الموت تدفعهم للنظر إلى الكون بتشاؤم . وهؤلاء لا بد لهم من إعادة النظر في تفسيرهم للكون والحياة ، وليعلموا أن اعتراضاتهم ناتجة عن تصورهم الخاطئ للكون .

---

(١) حديث نبوي .

(٢) عندما ضرب الإمام علي (ع) بالسيف قال : فُزتُ وربِّ الكعبة .

ويجرّني هذا البحث إلى ذكر قصة بائع للكتب ساذج في المدرسة الفيضية :

« ففي السنوات التي كنت أواصل فيها بحوثي في قم كان هناك رجل ساذج يبيع الكتب في المدرسة الفيضية وكان يفرش بساطه على الأرض ليشتري الطلاب منه كتبه . ويقوم أحياناً بأعمال غريبة ويتكلم كلاماً يدفع الطلاب إلى الضحك منه ويتناقل الطلاب كل ذلك مسرورين .

وينقل أحد الطلاب أنه ذهب إليه يوماً ليشتري منه كتاباً وبعد أن وجده عنده سأله عن ثمنه فأجاب البائع : إني لا أبيعه . فسأله : لماذا ؟ فأجاب : لو بعته لوجب أن أشتري نسخة أخرى منه لأضعها مكانه .

فدفعني هذا الجواب إلى الضحك ولكني كابدت كثيراً لأسيطر على نفسي وقلت إن بائع الكتب لولم يكن في حالة تبادل مستمر لما كان بائعاً للكتب ولما استفاد شيئاً » .

ويحتمل أن يكون هذا البائع للكتب تابعاً لمدرسة الخيّام الفكرية حيث يقول :

« منذ تعلقت الزُهرة والقمر في صفحة السماء لم ير أحد أفضل من الخمر الخالص .

ويزداد عجبي من بائعي الخمر لأنهم عندما يبيعونها فماذا يريدون أن يشتروا بثمنها ؟ » .

فهو يعترض على بائع الخمر لماذا يبيعها ؟ إنه اعتراض فني وليس جدياً وجماله وحسنه يعود إلى فنيته .

أما عندما نقيس هذا المنطق بمقياس الجد ونتساءل : كيف يختلط على شارب الخمر عمله مع عمل بائعـها ؟ فللشارب تكون الخمرة هدفاً ، أما للبائع

فهي وسيلة لأن بائع الخمر عمله الشراء والبيع والربح من ذلك ، ثم يكرر هذا العمل مراراً ، وشخص عمله هذا لا يستاء إذا نَفَقَتْ بضاعته وإنما يفرح ويُسَرّ لأنه قد حقق جزءاً من هدفه الواسع .

والكون كله اتجار وتكسب ، وسوق الكون هو الإعداد والبيع والربح وتكرار هذه العملية ، ونظام الموت والحياة نظام مبادلة ، ونظام النمو والتكميل ، ومن يعترض على المبادلة التكوينية لم يفهم قانون الكون ولم يعرف هدفه ،

يقول الشاعر :

« كل شيء تراه وهو صادر من الله

إذا ذهب فلا تحزن لأن أصله خالد » .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٦

* *

الفصل السادس

الجزاء الأخروي

جزاء العمل
اختلافات العالَمين
ارتباط العالَمين
ثلاثة أنواع من المكافأة
تنبيه وعبرة
المكافأة الدنيوية
العذاب الأخروي
حديث قصير

* *



جزاء العمل :

من المسائل التي لا بد من طرحها في موضوع العدل الإلٰهي هي مسألة جزاء الأعمال في الآخرة .

فالمعاد والمحاسبة على الأعمال الحسنة والسيئة ، وإعطاء الثواب للمحسنين وإنزال العقاب بالمسيئين ، كل هذه من مظاهر العدل الإلهي .

والمشهور أن من جملة الأدلة لإثبات المعاد هو لما كان الله عادلاً وحكيماً فلا يمكن أن يترك أعمال البشر دون محاسبة ولا ثواب ولا عقاب ،

يقول الامام علي (ع) :

« ولئن أمهل الله الظالم فلن يفوت أخذه ، وهو له بالمرصاد على مجاز طريقه وبموضع الشجى[1] من مساغ ريقه »[2] .

ولا نريد هنا أن نثبت المعاد عن طريق كون الله عادلاً .

---

(١) نهج البلاغة - الخطبة ٩٥ .

(٢) الشجىٰ : ما يعترض في الحلق من عظم ونحوه .

وإنما يتناول بحثنا الاعتراض والإشكال الذي يورد من جهة العدل الإلٰهي على كيفية المجازاة والمكافآت الأخروية .

فهناك من يقول إن المجازاة الأخروية ـ كما تنقل إلينا ـ مخالفة للعدل الإلٰهي ! وذلك لأن في هذا الجزاء الأخروي لا يوجد تناسب بين الذنب والعقوبة ، فالجزاء يجري على نحو غير عادل .

والجزاء الذي يؤخذ عادة دليلا على عدل الله ، أُخذ في هذا الإشكال دليلا على نقض العدالة والحكمة .

والأصل الذي يعتمد عليه هذا الإشكال هو أنه لا بد في القوانين الجزائية من رعاية التناسب بين الذنب والعقوبة . فمثلاً إذا قذف شخص على قارعة الطريق العام بنفايته فالعدالة توجب أن يعاقب هذا الشخص على فعلته ، ولا شك أن عقوبته لا يمكن أن تكون من الوزن الثقيل كالإعدام أو السجن المؤبد ، وإنما بناء على أصل التناسب بين الذنب والعقوبة لا بد أن نحكم عليه في الحد الأقصى بسجن لمدة أسبوعين مثلاً فهي كافية لتأديبه ، وإذا حكمنا عليه بالإعدام وجعلناه عرضة للرصاص فذلك قطعاً مخالف للعدالة.

والمعاقبة على الجريمة لازمة من لوازم العدل ، ولكن التناسب إذا فقد بين الذنب والعقوبة فإن العقوبة تتحول حينئذٍ إلى ظلم محقق .

والذنوب من قبيل الغيبة والكذب والزنا وقتل النفس إنما هي جرائم وتستحق العقوبة ولكن أليست العقوبة التي خصصت لها في الآخرة متجاوزة لحدودها ؟

فالقرآن يعيّن عقوبة قتل النفس بالتخليد في نار جهنم .

أما الغيبة فقد وردت رواية تقول إنها طعام كلاب النار[1] .

---

(١) «إياكم والغيبة فإنها أدام كلاب النار» البحار ـ الجزء ١٥ ـ الفصل الرابع ص ١٨٨ .

وهكذا بقية الذنوب فقد ذكرت لها عقوبات قاسية وغير قابلة للتحمل فهي عقوبات شديدة من حيث الكيفية وطويلة من حيث المدة .

والإشكال يتلخص في أن عدم التناسب بين الذنب والعقوبة كيف لا يتناقض مع العدل الإلٰهي ؟

وللجواب عن هذا الإشكال يجب علينا أن نبين أنواع الجزاء وهذا يضطرنا لأن نبحث قبل ذلك نظام العالم الآخر معتمدين في ذلك على النصوص الإسلامية المحققة والبراهين العقلية الدامغة لنبين الاختلاف القائم بين نظام ذلك العالم ونظام هذا العالم .

اختلافات العالَمين :

أتنتظم العالم الآخر نفس القوانين والنواميس التي تنتظم هذا العالم ؟

ألا يوجد اختلاف بين حياة هذا العالم وحياة ذلك العالم ؟

والنشأة الأخرى أهي نفس هذه النشأة لا تختلفان إلا أن تلك تعقب هذه وتأتي بعدها في الزمان .

لا شك أن بين العالمين اختلافاً ، وإذا كانت بينهما وجوه شبه فوجوه الاختلاف موجودة أيضا بينهما .

فهما نشأتان وعالَمان ولونان من الحياة ولهما قوانين مختلفة .

لا تعجل . . إنني لا أريد القول بأن العدل الإلٰهي جزء من قوانين الدنيا وليس جزءا من قوانين الآخرة ، وحينئذ يكون الظلم هناك جائزاً . وإنما أريد أن أقول شيئاً آخر فتذرّع بالصبر .

ولتوضيح الاختلافات الموجودة بين هذين اللونين من الحياة لا نستطيع أن نضرب مثلاً ، لأن كل مثل لا بد أن يكون من الحياة الدنيا وتابعاً لقوانينها .

ولكن للتقريب نستطيع ـ مع قليل من التسامح ـ أن نشبه الدنيا والآخرة بعالم الرحم وعالم خارج الرحم . وقد استفدنا من هذا المثال فيما مضى لهدف آخر .

فالطفل يعيش في رحم أمه لوناً من الحياة وبولادته يبدأ لوناً آخر منها . وهذان اللونان يشتركان في ناحية أن فيهما تغذية ولكن تغذية الجنين تختلف عن تغذية الطفل الوليد . والطفل يعيش في رحم أمه كما تعيش النباتات حيث يمتص غذاءه من دم أمه عن طريق الحبل السري كما يمتص النبات غذاءه من الأرض بواسطة جذوره . ولا يتنفس الجنين عن طريق رئتيه ولا تهضم معدته الطعام . ولكن بمجرد أن يضع قدمه في هذا العالم فإن نظام حياته السابقة سوف يلغى ويتحكم في حياته الحالية نظام آخر يغيّر وضعه تماماً .

وفي هذه الحال لا يستطيع الطفل أن يعيش لحظة واحدة كما كان يعيش في السابق ، فهو الآن لا بد أن يتنفس وأن يتناول غذاءه عن طريق فمه . ولو دخل إلى رئتيه قبل ولادته شيء من الهواء أو إلى معدته شيء من الغذاء لكان موته محققاً . أما الآن فعلى العكس من ذلك لو لم يدخل إلى رئتيه هواء ولا إلى معدته غذاء لمدة معينة لأصبح موته حتماً .

ولو حاول شخص أن يحفظ للطفل ـ بعد ولادته ـ وضعه السابق فيجعله مثلاً في أنبوبة ويوصل له حبلاً سرياً ليمده بالدم ويغلق فمه وأنفه فإن ذلك غير ممكن لأن نظام حياة الطفل قد تغير وأصبح من الواجب أن يستفيد من النظام الجديد .

وهكذا يكون العالم الآخر بالنسبة إلى الدنيا ، لأن وضع الحياة في

الآخرة يختلف عن وضعها في الدنيا ، فكل منهما حياة ولكنهما ليستا متشابهتين ، والحياة هناك لها قوانين وأنظمة تختلف عن القوانين والأنظمة الموجودة هنا .

وبعبارة أخرى فالدنيا والآخرة عالَمان ونشأتان . ولكي نصف الاختلافات بين هذين العالَمين لا بد من مراجعة أصول الكتب الدينية الواصلة إلينا .

وسوف نذكر فيما يلي بعض الاختلافات المتحققة بينهما :

١ ـ الثبات والتغير : في هذا العالم توجد الحركة والتغيير . فالطفل يصبح شاباً ويكمل ثم يصل إلى الشيخوخة ثم يضمه الموت . وفي هذا العالم يصبح الجديد قديماً والقديم يفنى .

أما العالم الآخر فلا شيخوخة فيه ولا قِدم ولا موت .

ذلك هو عالم البقاء ، وهذا هو عالم الفناء ، ذلك هو منزل الثبات والاستقرار وهذا هو منزل الزوال والاضطراب .

٢ ـ الحياة الخالصة والمشوبة : الاختلاف الثاني بينهما هو أن هذا العالم تختلط فيه الحياة والموت ، أما العالم الآخر فهو حياة خالصة . فها هنا توجد الجمادات والنباتات وكل واحد منهما يتبدل إلى الآخر ، فجسمنا مثلاً هذا الذي هو حي الآن قد كان في زمان ما ميتاً وجماداً ، ثم تنفصل عنه الحياة مرة أخرى ويعود جماداً ، إذن الحياة تختلط بالموت في هذه الدنيا .

أما في الآخرة فلا ذكر لهذا كله ، كل شيء فيها حياة : أرضها ، جواهرها ، أحجارها ، أشجارها كلها حياة . وحتى النار هناك فعالة ومؤثرة .

يقول الله في كتابه العزيز : ﴿ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ﴾[1]

فالآخرة موجود حي حقيقي بكل ما للحياة من معنى .

والأعضاء والأجسام في هذا العالم لا شعور لها ولا إدراك ، ولكن جلد البدن والظفر في ذلك العالم يفهم ويتكلم . وفي القيامة تختم الأفواه وتغلق ويترك لكل عضو أن ينطق بما فعل وقدم ، فاللسان لا يُسأل حتى يستطيع أن يُغطي الحقيقة بالكذب ، وإنما كل عضو يصبح ناطقاً وشارحاً لما أنجز .

يقول الله في كتابه الكريم :﴿ الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ »[2] .

وفي مكان آخر يذكر المشاجرة التي تنشب بين الناس وأعضائهم :

﴿ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[3] .

أجل إن حياة العالم الآخر خالصة وليست مشوبة بالموت ، فهي لا قِدَم فيها ولا خواء ولا موت ولا فناء ، بل الأبدية والخلود هي المسيطرة عليه .

٣ ـ البذر والحصاد : الفرق الثالث بين الدنيا والآخرة هو أن الدنيا دار للبذر والزراعة . أما الآخرة فهي دار للحصاد والاستفادة . فلا يوجد في الآخرة عمل ولا مقدمة بل كل ما هناك هو محصول ونتيجة ، تماماً مثل اليوم الذي تعلن فيه نتيجة الامتحانات للطلاب . فإذا ألحّ طالب على إعطائه مهلة للدراسة في لحظات الامتحانات فهو لن يسمع سوى الجواب بأنه قد فات وقت القراءة ،

---

(١) العنكبوت ـ ٦٤ .
(٢) يس ـ ٦٥ .
(٣) فصلت ـ ٢١ .

وإذا ألــحّ على أن يُمتَحن يوم إعلان النتيجة فسوف يجاب بأنه قد فات وقت الامتحان وهذا هو وقت إعطاء الدرجات .

والأنبياء الذين ينادون أيها الناس اعملوا صالحاً وادخروا لأنفسكم زاداً لآخرتكم إنما نداؤهم وإلحاحهم كان بسبب أن زمن العمل محدود فإذا فات استحالت إعادته .

يقول الإمام أمير المؤمنين علي (ع) .

« وإن اليوم عمل بلا حساب وغداً حساب ولا عمل »[1] .

ويقول في مكان آخر :

« عباد الله الآن فاعملوا والألسن مطلقة والأبدان صحيحة والأعضاء كدنة والمنقلب فسيح »[2] .

يعني أن البدن وسيلة لعملك فقبل أن تُسلب منك هذه الوسيلة يجب عليك استغلالها لتظفر منها بصالح ترضاه .

وعندما تصل المهلة إلى نهايتها وينفصل الروح عن البدن بأمر منه تعالى ـ عندئذ يُسقَط في يدك وكلما ناديت : ﴿ رب آرجعــون لعلي أعمل صالحاً فيما تركت ﴾ لم تسمع جواباً سوى « كلا » ، فلو كان من الممكن أن تعود الثمرة المقطوعة من شجرتها إلى الشجرة وتستعيد وضعها السابق لكانت العودة إلى الدنيا ممكنة ، ولكن قانون الحياة يأبى ذلك لأن الأوان قد فات ! فواحسرتاه !

---

(١) نهج البلاغة ـ الخطبة ٤٢ .

(٢) نهج البلاغة ـ الخطبة ١٨٧ .

وما أجمل الجملة التي قالها الرسول الأكرم (ص) في هذا المضمون :

«الدنيا مزرعة الآخرة» .

في هذا الحديث يشبّه وجود الإنسان بأكمله بالدورة السنوية ، وكل واحدة من الدنيا والآخرة قد شبهها بفصل من فصول السنة : فالدنيا فصل البذر والآخرة فصل الحصاد .

٤ ـ المصير الخاص والمشترك : المصير في الدنيا مشترك إلى حد ما ولكن في الآخرة لكل مصيره المتميز .

والمقصود من هذا كون الحياة في الدنيا اجتماعية ، وفي الحياة الاجتماعية يكون الارتباط والوحدة هو المتحكم . والأعمال الصالحة للأخيار تؤثر في سعادة الآخرين ، وكذلك الأعمال الفاسدة فلها تأثير في المجتمع . ولهذا توجد المسؤوليات المشتركة ويكون أفراد المجتمع الواحد كأعضاء وجوارح الجسم الواحد إذا اشتكى منه عضو سهر الباقي بالحمى والألم ، وإذا اختل منه عضو زالت سلامة الأعضاء الأخرى ، فإذا لم يعمل الكبد كما ينبغي فإن الأعضاء الأخرى سوف ينالها الضرر .

ولكون مصير أفراد المجتمع مشتركاً فإنه إذا حاول فرد منهم أن يرتكب ذنباً فعلى الآخرين أن يقفوا أمامه سداً .

والرسول الكريم (ص) يوضح تأثير ذنوب الفرد في المجتمع بمثل يقول فيه لو أن مجموعة من الناس استقلت سفينة وأبحرت السفينة في عرض البحر وانصرف فرد منهم لإحداث ثقب في جسم السفينة من المكان الذي يشغله ، ولم يعترض عليه الآخرون متعللين بأنه لا يثقب سوى مكانه ، فهل تسلم السفينة من الغرق ؟

كلا . . إنها ستغرق ، لو أنهم كفوه عن عمله لأنقذوا أنفسهم وأنقذوه معهم من الهلاك[1]

وفي الدنيا اليابس والرطب كلاهما يحترقان أو كلاهما يصانان من الاحتراق .

وفي المجتمع لما كان الناس يعيشون حياة مشتركة ، وفيها يوجد الصالح والمنحرف ، فتارة ينتفع المنحرفون من أعمال الصالحين وأخرى تصيب الناس الطيبين آثار أعمال المنحرفين

أما العالم الآخر فهو ليس كذلك لأنه يستحيل أن يكون لشخص سهم في عمل آخر ، وليس هناك شخص لم تكن له يد في عمل ثم يستطيع أن يكسب منه فائدة ولا يوجد إنسان يتعذب بسبب ذنوب لم يشارك في إضرام نارها .

الآخرة دار للفصل بين الصالح والفاسد ، بين الأخيار والمنحرفين .

والمذنبون يصرخون .

﴿ وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾[2] .

أي أيها المجرمون انفصلوا عن الطيبين .

وهناك ينفصل الأب عن ولده ، وكل ينال جزاء ما عمل :

﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾[3] .

---

(١) أصول الكافي .

(٢) يس - ٥٩ .

(٣) الأنعام - ١٦٤ وأربعة موارد أخرى .

والاختلاف ينشأ من كون الآخرة عالَم الفعلية المحضة ، بينما الدنيا تختلط فيها القوة بالفعل .

والأمور الفعلية المحضة لا تؤثر إحداها في الأخرى ولا تتركب معها .

أما الفعلية المختلطة فهي تقبل التأثير والتركيب ، ولهذا يوجد في الدنيا « المجتمع » الذي هو نوع من تركيب وتوحيد الناس ، ولكن في الآخرة يفقد « المجتمع » مفهومه . وفي الدنيا يوجد الفعل والانفعال والتأثير والتأثر التدريجي ، ولكن هذا كله مفقود في الآخرة .

وفي الدنيا لو جالس شخص أناساً صالحين لاقتبس منهم خيراً ، وإذا جالس أشخاصاً منحرفين فهو يضل معهم . يقول الشاعر مولوي :

« تنتقل من صدر إلى صدر وعن طريق خفي الأحقاد ومشاعر الصداقة »

ويقول الشاعر فردوسي :

« إذا مررت ببائعي العنبر فسوف تتضمخ ملابسك برائحته

وأما إذا مررت ببائع الفحم فسوف لن تربح منه سوى تسويد ملابسك » .

أما في الآخرة فمهما جالست الصالحين فإنك لن ترتفع إلى مقامهم ، ولو جالست الفاسقين فلن تنحدر إلى قرارهم . فالمجالسة هناك غير مؤثرة ، وأي شيء لا يترك أثراً في أي شيء آخر . ومشاعر الصداقة والأحقاد هناك لا تنتقل من صدر إلى صدر . وهناك لا تكسِبُ مجالسة بائع العنبر أحداً رائحة العنبر ، ولا مجالسة بائع الفحم تعرض الشخص لغبار الفحم . لأن هذه الدار لا مبادلة فيها ، لا مبادلة طبيعية ولا مبادلة اعتبارية ، والمبادلة والأخذ والعطاء من مميزات هذا العالَم .

ولا نقصد بقولنا إن حياة العالَم الآخر ليست اجتماعية ـ لا نقصد به أن كل شخص هناك يعيش بمفرده ولا يرى غير نفسه وليس له اتصال بغيره .

وإنما نقصد به أن الترابط والتأثير والتأثر والتعاون والتضاد والاقتراض والآفاق الروحية والأخلاقية والمعنوية الموجودة في هذه الدنيا وبالتالي الموجودة في المجتمع ـ ذلك المركب حقيقة من أفراد تترابط مصائرهم ـ هذه كلها لا وجود لها في ذلك العالم وإلا ففي الجنة وفي جهنم توجد حياة اجتماعية بمعنى التجمع ، مع اختلاف تجمع الصالحين الذين يشملهم الأنس والألفة والصفاء والإخلاص وبتعبير القرآن الكريم : ﴿ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ﴾[1] مع تجمع الفاسقين الذين تفرقهم الأحقاد والضغائن والنفور[2] .

إرتباط العالَمين :

فيما سبق كان الحديث عن الاختلافات الموجودة بين هذا العالم وذلك العالَم ، والآن نتحدث عن وجوه الارتباط بينهما .

لا شك أن بينهما ارتباطاً ، وارتباطهما قوي للغاية بحيث نستطيع القول إنهما فصلان لكل عمر ومن كل سنة .

في أحدهما لا بد أن نبذر بذورنا ، وفي الآخر نحصد ما زرعنا في الفصل الأول . في أولهما المقدمات وفي الآخر تكون النتائج . أحدهما الشجرة والآخر الثمرة . وتظهر هنا جنة الآخرة وجهنمها .

وقد جاء في الحديث :

---

(١) الحجر ـ٤٧ .

(٢) وبتعبير القرآن الكريم : ﴿ كلما دخلت أمة لعنت أختها ﴾ الأعراف ـ ٣٨ . أو ﴿ إن ذلك لحق تخاصم أهل النار ﴾ ص ـ ٦٤ .

« المؤلف »

« إن الجنة قيعان وإن غراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلاّ الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بـالله »[1] .

وجاء في حديث آخر عن الرسول الأكرم (ص) أنه قال :

« لما دخلت الجنة في ليلة المعراج شاهدت ملائكة يبنون بيوتاً : بعض من ذهب وآخر من فضة ، وأحيانا يتوقفون عن العمل . فسألتهم لماذا تعملون أحياناً وتقفون عن العمل أحياناً ؟ فأجابوا ، حتى تصلنا إمدادات صاحب البناء . فسألت وما تقصدون بالإمدادات ؟ قالوا ذكر المؤمن في الدنيا قول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلاّ الله والله أكبر . ففي كل وقت يقول نحن نبني وفي كل وقت يتوقف نحن أيضا نتوقف »[2] .

وجاء في حديث آخر عن الرسول الكريم قوله :

« كل من يقول سبحان الله يغرس الله له في الجنة شجرة . وكل من يقول الحمد لله يغرس الله له في الجنة شجرة . وكل من يقول لا إله إلا الله يغرس له الله شجرة في الجنة . وكل من يقول الله أكبر يغرس الله له شجرة في الجنة . فقال له رجل من قريش : إذن أشجارنا في الجنة كثيرة . فأجاب النبي (ص) : نعم ولكن حاذروا أن تبعثوا بها ناراً تحرقها عن بكرة أبيها وكما قال الله سبحانه ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَـٰلَكُمْ ﴾[3] .

أي كما تزرعون بأعمالكم الدنيوية أشجاراً في الجنة فإنكم بأعمالكم السيئة تضرمون ناراً تحرقون بها تلك الحسنات التي تعبتم في تحقيقها .

---

(١) تفسير الميزان ـ الجزء ١٣ ص ٢٣ .

(٢) وسائل الشيعة ـ طبع في مطبعة المحمدي قم ـ الجزء الرابع ـ المجلد الثاني ص ١٢٠٨ .

(٣) سورة محمد ـ الآية ٣٣ .

وجاء في حديث آخر :

« إن الحسد ليأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب »[1] .

ويظهر من هذا أن نار جهنم مثل الجنة إنما هي صحراء خالية ، والنار والعذاب إنما هي تجسم لتلك الذنوب التي يرتكبها الإنسان فيضرم بها ناراً يرسلها إلى هناك .

فالحيّات والعقارب والماء المغلي وطعام الزقّوم الذي في جهنم كل هذا يُخلق من ذنوب وانحرافات الإنسان ، كما تخلق الحور والقصور والنعيم الخالد في الجنة من التقوى والأعمال الصالحة .

يقول الله في حق أصحاب الجحيم :

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ ﴾[2] .

فعذابهم آت من رجزهم وفسقهم الذي هو مؤلم لهم .

ثلاثة أنواع من المكافأة :

البحثان الماضيان « اختلافات العالمين » و« ارتباط العالَمين » ليسا إلا مقدمة لهذا الموضوع الذي بين أيدينا حيث نستقصي فيه أنواع الجزاء .

ونرمي من ورائه إلى إثبات الاختلاف بين لون الجزاء في الآخرة ولونه في الدنيا ، وجواب الإشكال القائل بعدم التناسب بين الذنب والجزاء يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم هذا الاختلاف .

---

(١) أصول الكافي ـ طبع الإسلامية سنة ١٣٨٨/ج ٢/ ص ٢٣١ .
(٢) سورة سبأ ـ الآية ٥ .

وللجزاء ثلاثة أنواع :

١ ـ الجزاء الاعتباري (تنبيه وعبرة) .

٢ ـ الجزاء الذي له رابطة تكوينية وطبيعية بالذنب (المكافأة الدنيوية) .

٣ ـ الجزاء الذي هو تجسم للذنب وغير منفصل عنه (العذاب الأخروي) .

تنبيه وعبرة :

النوع الأول من الجزاء هو تلك المقررات الجزائية المنتشرة في المجتمعات البشرية والموضوعة بواسطة التقنين الإلٰهي أو غير الإلٰهي . وفائدة هذا الجزاء أمران : الأول هو الحيلولة دون تكرار ذلك الذنب من قبل المجرم نفسه أو من قبل غيره بواسطة الرعب الذي يقع في النفس من تلك العقوبة ، ولهذا نسميها بالعقوبة المنبهة . الأمر الثاني هو تسلية المظلوم وإدخال شيء من الطمأنينة إلى نفسه فيما إذا كانت الجناية واقعة على الآخرين .

فطلب التشفي والحس الانتقامي عند الإنسان قوي جداً وقد كان في مطلع التاريخ والمجتمعات البدائية أقوى مما هو عليه الآن ، ولو لم يعاقب القانون المجرم لاندفع المجتمع نحو الفساد والتفكك . ولا يزال هذا الشعور موجوداً حتى في الحياة المدنية المعاصرة ؛ ولكن الحضارة قد أضعفته أو غلفته بغلاف جميل . والإنسان المظلوم يظل أسير عقدة روحية ، وإذا لم تحل هذه العقدة فمن الممكن أن تؤدي بصاحبها إلى الجريمة في شعوره أو لا شعوره .

ولكنه عندما يرى الظالم وقد نال جزاءه العادل فإن عقدته تزول وتمحي من نفسه آثار الحقد والضغينة .

إذن القوانين الجزائية لازمة لتربية المجرمين وضرورية لاستقرار النظام الاجتماعي . ولا يوجد شيء يحل محلها ويؤدي وظيفتها .

وهؤلاء الذين يدعون إلى إحلال التربية مكان الجزاء القانوني ، وإيجاد دار للتأديب مكان السجن إنما يغالطون في ذلك . لأننا لا ننكر ضرورة التربية وإيجاد دار للتأديب فالتربية السليمة تخفض كمية الجرائم كما أن الاضطراب الاجتماعي دافع نحو وقوع الجرائم ، ولا شك أن تماسك النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي السليم يقلل من عدد الجرائم - كل هذا صحيح ، ولكن أي واحد من هذه لا يغنينا عن الآخر ، فالتربية لا تغني عن العقوبة العادلة ، والنظام العادل لا يغني عنها أيضا ، وكذلك العقوبة فإنها لا تكفي وحدها دون التربية القويمة والنظام الاجتماعي العادل .

فمهما نال الناس من تربية راقية ومهما كان النظام الاجتماعي عادلاً ومتزناً فإن أفراداً سيظلون على عادة الجريمة والطغيان ، ولا يبقى أمامنا شيء نستطيع أن نردعهم به سوى العقوبة والجزاء الذي يلزم أحياناً أن يكون شديداً وقاسياً .

نعم نحن نستطيع بتقوية الإيمان والتربية الصحيحة والإصلاح الاجتماعي وإزالة علل وقوع الجريمة أن نقلل من عدد الجرائم والجنايات إلى حد كبير ولا بد من استغلال هذه الوسائل ، ولكنه لا يمكن إنكار دور الجزاء والعقوبة في مكانهما اللازم ولا يمكن عندئذ إحلال شيء من تلك الوسائل السابقة محلهما . والإنسان لم يستطع ولعلّه لن يستطيع أن يربي الناس جميعاً عن طريق النصح والإرشاد وسائر الوسائل التربوية ، ولا يوجد أمل في أن تستطيع الحضارة المادية فعل ذلك فتمحو الجريمة من وجه الأرض والمدنية الحاضرة ليس فقط لم تنقص الجريمة، وإنـــما هي نمتها ونشرتها بصورة كثيفة .

فالسرقة مثلاً كانت تتم في الماضي بشكل سرقة الأباريق أو اختلاس أموال

الجيوب ، أما اليوم فإن السارقين يقومون بألف شكل من السرقات المرئية وغير المرئية ، فوق الستار وتحته ، وما يتم منها فوق الستار ليس ضئيلاً حتى وصل الأمر إلى سرقة سفينة أو عدة سفن من عرض البحر !!

ونستنتج من هذه الأدلة أن الجزاء والعقوبات الاعتبارية لازمة ومفيدة للمجتمعات البشرية ، ولكنه كما قلنا سابقاً يجب على المقننين مراعاة جانب التناسب بين الذنب والعقوبة .

والملاحظة التي يجب الالتفات إليها هي أن هذه العقوبات الاعتبارية غير معقولة في الحياة الأخرى لأنه ليس في ذلك العالم تشفٍ ولا حيلولة دون تكرار الذنب . فلا الآخرة مجال عمل حتى يكون المقصود من معاقبة الإنسان أن لا يرتكب القبيح مرة أخرى ، ولا الله سبحانه يحس بشعور انتقامي ـ معاذ الله ـ ويريد أن ينفس عن ذلك الشعور حتى يحل بواسطة الانتقام عقدته . وحتى مسألة تشفي المظلومين أيضا غير واردة هناك ، لأن المظلوم إما أن يكون من أولياء الله وحينئذ تشغله رحمة الله الواسعة وفيضه العميم عن هذه الأمور ، وإن كان من غير الأولياء فهو يفضل قطعاً ولو قليلا من الرحمة والمغفرة على كثير من الانتقام من عدوه .

وعلاوة على ذلك فليس العذاب الأخروي كله متعلقا بحقوق الناس حتى يقال إن العدل الإلٰهي يوجب تحصيل رضى المظلومين عن طريق الانتقام من الظالمين ، والقسم الأعظم من ذلك العذاب ناتج عن الشرك والرياء وترك عبادة الله وأمثال هذه مما يمكن درجه تحت عنوان حقوق الله وليس حقوق الناس .

وفي هذه الموارد لا يوجد أثر لتينك الخاصتين اللتين ذكرتا للعقوبات الدنيوية .

المكافأة الدنيوية :

النوع الثاني من الجزاء هو الجزاء الذي له رابطة العلة والمعلول بالذنب ، أي أنه معلول الذنب والنتيجة الطبيعية له . هذا الجزاء يسمى بـ « المكافأة العملية » أو « الأثر الوضعي للذنب » .

فكثير من الذنوب لها أثر وضعي غير مرغوب في هذا العالم لمرتكبها . مثلاً شارب الخمر بالإضافة إلى الضرر الاجتماعي الذي يلحقه فإنه يصاب بصدمات نفسية وجسمية . ويوجب شرب الخمر اختلال الأعصاب وتصلب الشرايين والاضطرابات الكبدية . وكذلك الزنا فهو يصيب الممارس بالسيلان والسفلس .

وهذه آثار ذاتية للذنب وليست عقوبات قانونية حتى يقال لا بد من رعاية التناسب بين الذنب والعقوبة . فلو أن أحداً شرب السم القاتل ولم يلتفت إلى نصيحة الناصحين فإنه لا بد أن يموت ، والموت هنا نتيجة طبيعية وأثر وضعي لشرب السم ، ومن الخطأ الفاحش أن يقال : إن هذا المسكين قد ارتكب ذنباً لمدة خمس دقائق فقط فلماذا عوقب بهذا العقاب القاسي الذي يسلب منه وجوده ؟

وإذا قيل لشخص لا تقذف بنفسك من قمة الجبل وإلا فستلاقي الفناء ، فهو لا يحق له أن يعترض قائلا : ما هو التناسب بين معاندتي وهذا الجزاء الشاق .

الموضوع هنا ليس سوى علة ومعلول ، السقوط من الجبل أو شرب السم هما العلة ، والموت معلولهما ، وأثر تلك العلة هو هذا المعلول ولا يمكن أن يكون سواه .

ومسألة تناسب الذنب والجزاء تتعلق بالجزاء الاعتباري الاتفاقي الذي جاءت علاقته بالذنب عن طريق الاتفاق عليها وليست علاقة واقعية ولا ذاتية . أما

المكافآت الطبيعية فهي نتيجة لازمة للعمل ، وكما بينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب أن نظام العلة والمعلول في هذا العالم له موقع خاص ، وكل علة واقعية لا يمكن أن يتخلف عنها معلولها الواقعي .

وقد ذكرنا في بحث اختلاف الدنيا عن الآخرة أن الدنيا موسم الزرع أما الآخرة فهي فصل الحصاد . ولكن بعض الأعمال تُرى نتائجها ومحصولاتها في هذه الدنيا . ومن المؤكد أن ثمرة العمل هذه جزء من الجزاء وليست جزاء كاملاً ، لأن الجزاء الكامل والحساب الدقيق إنما يتم في الآخرة .

والدنيا دار للعمل وأحيانا يرى قسم من الجزاء فيها ، أما الآخرة فهي دار خالصة للجزاء والحساب وليس فيها أي مجال للعمل .

والأعمال التي تتعلق بخلق الله سواء أكانت خدمة للمخلوقات أم إساءة لها فإن فيها ثواباً أو عقاباً في هذه الدنيا دون أن ينقص هذا من الجزاء الذي سيناله في الآخرة .

فالإساءة للوالدين لها عقوبة في هذه الدنيا ولا سيما إذا كانت الإساءة هي قتل الوالدين ـ والعياذ بالله ـ وحتى إذا اقتنعنا بأن الوالدين فاسقان أو كافران فإن الإساءة إليهما لا تمر دون عقاب دنيوي .

لقد قتل المنتصر العباسي أباه المتوكل وبعد مدة قصيرة كان مصير الولد القتل . مع أن المتوكل كان رجلاً خبيثاً جداً وليس فيه جانب عفيف . ففي محافل المتوكل وليالي أنسه وطربه كان يجعل الإمام أمير المؤمنين (ع) عرضة للسخرية والهزء . وكانوا يصورون شخصاً بشكل الإمام ثم يصبون عليه سخريتهم ومضحكاتهم ويواجهونه بشعر كله إهانة مقذعة . ويقال إن المنتصر سمعه ينال فاطمة (ع) بالسب والكلام الفاحش فسأل رجلاً يوثق برأيه ما هو جزاؤه ؟ فأجابه بوجوب قتله ولكن عليك أن تعلم أن كل من يقتل والده فعمره لا بد أن يكون

قصيراً . فقال المنتصر لا يضيرني أن يقصر عمري في طاعة الله . فلما قتل والده لم يبق حياً بعده سوى سبعة شهور[1] .

ويقول الإمام علي (ع) مبيناً رد الفعل لخدمة الناس والإحسان إليهم في هذه الدنيا :

« لا يزهدنك في المعروف من لا يشكر لك فقد يشكرك عليه من لا يستمتع بشيء منه ، وقد تدرك من شكر الشاكر أكثر مما أضاع الكافر والله يحب المحسنين . » .

أي لا يصرفك عن فعل المعروف من لا يشكر لك معروفك فقد يشكرك عليه من لم تحسن إليه وقد يكون شكر هذا أكبر من معروفك .

ويقول مولوي في مورد الفعل ورد الفعل :

« هذا الكون جبل وفعلنا النداء ، فلا بد أن يعود إلينا الصدى »

ويقول في مكان آخر عن المكافأة الدنيوية :

« بأم عيني شاهدت في الطريق طيراً يلتهم نملة
ولم يكد الصيد يجتاز منقاره حتى انقض على الطير طير آخر وقضى عليه
فإذا فعلت سوءًا فلا تأمن الآفات لأن الطبيعة توجب المكافأة » .

ولكن يجب علينا أن لا نعد كل مصيبة ومشكلة تنزل بشخص أو فئة ـ نعدّها مكافأة لأعمالهم ، لأن مشاكل هذا العالم ومصائبه لها فلسفات أخرى وأهداف مختلفة . ولكننا نحن نعتقد أن الجزاء للأعمال في الجملة موجود في هذا العالم .

---

(١) سفينة البحار ـ مادة وكل ، وبحار الأنوار طبعة الأخوندي المجلد ١٠ ص ٢٩٦ .

العذاب الأخروي :

يرتبط الجزاء الأخروي بالذنوب ارتباطاً تكوينياً أقوى من الجزاء الماضي . فرابطة العمل والجزاء في الآخرة ليست من النوع الأول اعتبارية ، ولا من النوع الثاني أي العلة والمعلول ، وإنما هي من درجة أرفع وأقوى . فهنا تكون رابطة « الاتحاد » و« العينية » هي الحاكمة . بمعنى أن ما يعطى للمحسنين بعنوان الثواب وللمسيئين بعنوان العقاب ليس سوى تجسم نفس العمل المؤدى في الدنيا . يقول الله في كتابه العزيز :

﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًا بَعِيدًا ﴾[1] .

وفي مكان آخر يقول تعالى :

﴿ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾[2] .

وفي مكان ثالث يقول :

﴿ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَـٰلَهُمْ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾[3] .

وفي آية أخرى يعتبرها بعض المفسرين آخر آية نزلت من القرآن يقول تعالى :

﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾[4] .

---

(١) آل عمران ـ ٣٠ .
(٢) الكهف ـ ٤٩ .
(٣) الزلزال ـ ٦ ، ٧ ، ٨ .
(٤) البقرة ـ ٢٨١ .

وفي موضوع أكل مال اليتيم يذكر القرآن الكريم :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾(١) .

فأكل مال اليتيم هو عين أكل النار ولكنهم لما كانوا يعيشون في هذه الحياة فهم لا يفهمون ذلك ، وبمجرد زوال الحجاب وانتقال الإنسان من هذا العالم فإن النار تلتهمه .

والقرآن الكريم يحذر الذين صدقوا بالرسالة بقوله :

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾(٢) .

فهذه لغة صريحة لا تردد فيها تأمر المؤمنين أن يدققوا فيما يرسلون لغدهم . فالحديث إذن عن « الإرسال » أي أنكم ستلقون عين ما ترسلونه اليوم ، ولهذا يجب عليكم فحص ما ترسلونه جيداً .

مثلما لو كان الإنسان في سفر وابتاع أشياء ثم أرسلها إلى وطنه ، فإنه يجب عليه أن يدقق فيها ، لأنه لو عاد إلى وطنه وفتح تلك الرزم فلن يجد سوى ما أرسله بعينه ، ومن المستحيل أن يكون قد أرسل شيئاً وبعد عودته إلى وطنه يجد شيئاً آخر .

وفي هذه الآية الكريمة ذكرت « اتقوا الله » مرتين وتخللت بينهما جملة قصيرة هي « ولتنظر نفس ما قدمت لغد » . ولعله لم يرد في القرآن مثلها حيث أكد على التقوى مرتين وليس بينهما إلاّ فاصل قصير .

---

(١) النساء ـ ١٠ .

(٢) الحشر ـ ١٨ .

ويقول الله في كتابه العزيز :

﴿ إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴾[1] .

أي أن كل ما يناله الإنسان في تلك الدار أعم من النعيم والعذاب إنما هو ذلك الشيء الذي أعدّه في هذه الدار ، والفرق بين الدارين أنه في الدنيا لا يعرفه ولا يفهمه ، أما في الآخرة فهو يفهمه جيداً ويعرفه بوضوح .

وهذا هو مضمون كثير من الآيات القرآنية حيث يقول : سوف يخبركم الله يوم القيامة بما فعلتم . وهذا يعني أنكم الآن لا تعلمون بما تعملون ، ويوم القيامة سوف تُخبَرون بأعمالكم وسوف تعرفون هناك أفعالكم .

﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[2] .

إذن جزاء الآخرة هو تجسم لأعمال الدنيا ، والنعيم والعذاب هناك هما نفس العمل الصالح والسيء الذي أداه الإنسان هنا وقد كُشف عنهما الغطاء فظهرا للعيان . فمثلاً تلاوة القرآن تتجسم هناك بصورة جميلة وتستقر إلى جانب صاحبها ، أما الغيبة وظلم الناس فهما يتجسمان بصورة طعام كلاب جهنم للممارسين لهما .

وبعبارة أخرى فإن لأعمالنا وجهين ، الأول هو الوجه الظاهري الأرضي

---

(١) التكوير ـ ١ ، ١٤ .

(٢) الجمعة ـ ٨ .

وهو فانٍ ومؤقت وهو هذه الأعمال التي تظهر في الدنيا بصورة قول أو فعل ، والثاني هو الوجه الغيبي الأخروي حيث أن الأعمال بعد صدورها منا لا تفنى وإنما تبقى ملازمة لنا وتدور حولنا دوران الدائرة حول مركزها ، وهذا الوجه الغيبي باقٍ وسوف نلتقي به في تلك الدار فإذا كان جميلاً فإن النعيم نصيبنا وإن كان قبيحاً وكريهاً فالجحيم والنار مصيرنا .

وقد جاء في الحديث أن امرأة جاءت النبي (ص) لتسأله وكانت قزمة . وبعد أن غادرت السائلة أخذت عائشة تقلد قصر تلك المرأة بيدها ، فأمرها الرسول الأكرم (ص) قائلا : خللي أسنانك ، فقالت عائشة : هل أكلت شيئا يا رسول الله ؟ فقال النبي (ص) خللي . فخللت عائشة أسنانها فسقطت من فمها قطعة لحم »[1] .

وفي الواقع فإن النبي قد تصرف تصرفاً غيبياً أظهر فيه لعائشة واقعاً أخروياً غيبياً .

والقرآن الكريم يذكر الغيبة بقوله :

﴿ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ﴾[2] .

ونقل قيس بن عاصم أحد أصحاب رسول الله (ص) أنه ذهب يوماً بصحبة جماعة من بني تميم إلى رسول الله (ص) فقال قيس مخاطباً رسول الله : يا رسول الله نحن قوم نعيش في الصحراء ولا نحظى بمجلسك إلا لماماً فعظنا .

---

(١) البحار ـ المجلد ١٥ ـ الجزء ٤ ص ١٨٨ .

(٢) الحجرات ـ ١٢ .

فنصح لهم الرسول الكريم وأوضح لهم ما ينفعهم ، ومن جملة ما قال :

« إنَّ لك جليساً لا بد لك منه وهو لا يفارقك فهو يُدفن معك والحال أنك ميت وهو حي ، فإذا كان جليسك شريفاً فأنت عزيز ، وإن كان حقيراً فسوف يسلمك للحوادث .

مع أن هذا الجليس يحشر معك ويبعث معك يوم القيامة وستكون أنت المسؤول عنه . إذن لا بد لك من اختيار جليسك بدقة حتى يكون صالحاً لأنه إن كان صالحاً أصبح السبب في أنسك وإن كان منحرفاً فسيقذف بك نحو بحار الوحشة . هذا الجليس إنما هو عملك » .

فقال قيس إني لأُحب أن تنظم نصائحك ووصاياك شعراً لنحفظها ولتكون لنا ذخراً وفخراً ، فأمر الرسول الكريم (ص) أن يأتوا بحسان بن ثابت . ولكن قيساً أثَّر فيه حديث رسول الله تأثيراً هيج نفسه فنظم هذه الأبيات وقدّمها لرسول الله قبل أن يأتي حسَّان .

تخيّـر خليـطاً من فعـالـك إنمـا	قرين الفتى في القبر ما كان يفعل
ولا بُدَّ بعد الموت من أنْ تعدّه	ليـوم ينـادى المـرء فيـه فيقبـل
فإن كنت مشغولاً بشيء فلا تكن	بغير الذي يرضى به الله تشغـل
فلن يصحب الإنسان من بعد موته	ومن قبله إلا الـذي كـان يفعـل
ألا إنمـا الإنسـان ضيف لأهله	يقيم قليـلاً فيهم ثم يـرحـل[1]

وورد في الحديث :

« إنما هي أعمالكم رُدَّت إليكم » .

---

(١) خصال الصدوق باب تلته الرقم ٨١ .

وقال الشاعر سعدي :

« كل لحظة تمر من عمري حين ألاحظ لا أجد أحداً قد بقي

فيا أيها الذي مرت عليك الخمسون هل تريد أن تتداركها في هذه الخمسة الباقية ؟

ليخجل ذلك الشخص الذي ذهب ولم يعمل فلقد أعلن عن الرحلة وهو بَعْدُ لم يُعدّ متاعاً فالعمر ثلج مسلطة عليه نار تموز ، ولم يبق إلا القليل ولا يزال هذا المغرور في غروره وكل من بنى عمارة جديدة ذهب عنها وتركها لغيره .

أرسل إلى قبرك بورقة حياة فلا أحد يبعث إليك من بعد سوى ما أرسلته لنفسك من قبل فكل من يأكل زرعه وفصيله فإنه وقت جمع البيادر لا بد أن يجمع الفضلات ويا من ذهبت إلى السوق فارغ اليدين أخشى أن لا تعود بأية قطعة قماش » .

خاطرة من أستاذ : ـ

أتذكر رؤ يا رآها في نومه أستاذي الجليل المرحوم الحاج ميرزا علي الشيرازي أعلى الله مقامه . وقد كان من أعظم الرجال الذين لقيتهم طيلة حياتي ، وفي الحقيقة فهو أنموذج راق للزهد والعبادة واليقين ويمثل السلف الصالح أحسن تمثيل .

وفي صيف عام ١٣٢٠ وعام ١٣٢١ هجرية شمسية سافرت من قم إلى أصفهان ولأول مرة تعرفت على هذا الرجل العظيم واستفدت من أحاديثه . وتحولت هذه المعرفة فيما بعد إلى تعلق شديد من جانبي وحب ولطف أبوي من جانبه ، وجاء بعدها إلى قم ونزل في الغرفة المخصصة لي في المدرسة وزاره فيها كل من سمع به وهو إليه مشوق .

وفي سنة ١٣٢٠ ذهبت لأول مرة إلى أصفهان برفقة زميل لي من أهلها وكان عمر زمالتنا يمتد لإحدى عشرة سنة وهو الآن من المجتهدين الكبار وأساتذة الحوزة العلمية في قم ، واقترح عليّ هذا الزميل أن نذهب إلى مدرسة الصدر لنستمع إلى محاضرات عالم كبير يشرح نهج البلاغة . وكان هذا الاقتراح صعباً علي لأنني كنت أتخيل أن الطالب الذي يدرس « كفاية الأصول » ليس محتاجاً لحضور درس في نهج البلاغة لأنه حينئذ يطالع نهج البلاغة بنفسه ويحل مشكلاته بأصل البراءة والاستصحاب .

ولما كانت تلك الأيام أيام عطلة إضافة إلى أن زميلي هو صاحب الاقتراح لذلك وافقت .

وحينما ذهبت أدركت خطأي حالاً وعرفت أنني لم أكن أفهم نهج البلاغة ، وليس فقط أنا محتاج فيه إلى أستاذ، وإنما يجب الاعتراف بأنه ليس من أستاذ قدير يستطيع الخروج من عهدته .

وعلاوة على ذلك فقد وجدت نفسي مواجهاً لرجل من أهل التقوى والروح العالي وممن « تشد إليهم الرحال » كما يقول طلابنا من أجل أن نظفر بشيء من فيض محضرهم .

وكان هذا الرجل تجسيماً حياً لنهج البلاغة ، ومواعظ هذا النهج غائرة إلى أعماق نفسه . وأحسست بروح هذا الرجل قد انشد إلى روح أمير المؤمنين (ع) واتصل به .

وفي كل وقت أراجع فيه نفسي أجد أكبر ذخيرة روحية اكتسبتها هي من أحاديث هذا الإنسان العظيم ، رضوان الله تعالى عليه وحشره مع أوليائه الطاهرين والأئمة الطيبين .

وأحتفظ لهذا الرجل بقصص كثيرة ، من جملتها هذه الرؤيا التي سأنقلها لعلاقتها بالموضوع الذي هو بين أيدينا .

كان يوماً يلقي درسه ودموعه تسّاقط على لحيته الكريمة وهو يقول :

« رأيت في النوم أن موتي أصبح وشيكاً ووجدت الموت في نومي كما وصف لي من قبل . وشاهدت روحي منفصلاً عن بدني ولاحظت بدني وهو يُحمل إلى المقبرة لدفنه وجاءوا بي إلى المقبرة ودفن جسدي وانصرف المشيعون وبقيت وحدي خائفاً مما سيحل علي . ودون أن أتوقع فقد شاهدت كلباً أبيض يدخل علي القبر فتخيلت أن هذا الكلب هو أعمالي السيئة فقد تجسمت وجاءت إلي ، فاضطربت وجاءني في هذه الأثناء سيد الشهداء الحسين (ع) وقال لي لا تحزن فإني سوف أبعده عنك »[1] .

ففي هذه القصة توجد إشارة إلى الشفاعة التي سوف نتناولها بالبحث في الفصل القادم إن شاء الله تعالى .

---

(١) كان للمرحوم الشيرازي ارتباط قوي وتعلق شديد بالنبي الأكرم وأهل بيته الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم . وفي الوقت الذي كان فيه هذا الرجل واحداً من الفقهاء المجتهدين وحكيماً وعارفاً وطبيباً وأديباً ، وفي الطب القديم والأدب كان قمة ومن الطراز الأول وهو يدرس قانون ابن سينا ـ في نفس هذا الوقت كان من خدّام سيد الشهداء (ع) فهو يرقىٰ المنبر ويعظ ويذكر المصيبة . والذين حضروا منبره ولم يحصل لهم انقلاب روحي قليلون جداً ، فهو عندما يعظ ويرشد ويذكر الله والآخرة فإنك تلاحظ في نفسه ثورة روحية ومعنوية وهو مشبع بحب الله ورسوله وأهل بيته إلى حدّ التركيز . وبذكر الله يتغير وضعه ويصبح مصداقا لقول الله تعالى : ﴿الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلىٰ ربهم يتوكلون﴾ الأنفال ـ ٢ وبمجرد أن يذكر اسم رسول الله (ص) أو اسم أمير المؤمنين فإن دموعه تجري علىٰ كريمته . ودعاه في سنة من السنين آية الله البروجردي رحمه الله ليرقىٰ المنبر في منزله خلال العشرة الأولىٰ من المحرم فلبّى الدعوة وأحدث موجة عارمة من الحماس وهو لم يتجاوز حدود نهج البلاغة . وحضر منبره حينذاك أشخاص أغلبهم من أهل العلم والطلاب وكان يسيطر على الحاضرين ويحدث في أنفسهم تحولات عنيفة ، فهو منذ يبدأ وحتىٰ ينتهي لا ترىٰ سوىٰ الدموع تسّاقط من أعين الحاضرين .

« المؤلف »

حديث قصير :

نستطيع أن نلخص جواب إشكال « التناسب بين العقوبة والذنب » بأنَّ التناسب يرد في موضوع العقوبات الاجتماعية والاعتبارية . ففي هذه العقوبات لا بد أن يراعي المقنن جانب التناسب بين الجزاء والجريمة . أما العقوبات التي لها علاقة تكوينية بالعمل ـ أي أنها معلولة لتلك الاعمال ـ أو العقوبات التي هي عين العمل وتجسمه فلا مجال للبحث في التناسب وعدمه .

وعندما يقول برتراند راسل : كيف يمكن أن يكون هناك إله يجازينا على الذنوب الصغيرة والتافهة جداً بتلك العقوبات القاسية جداً ـ عندما يقول هذا نعلم انه لم يدرك رابطة الآخرة بالدنيا وقد ظنها رابطة اعتبارية واتفاقية .

وأمثال راسل كلهم بعيدون عن الحقائق والمعارف الإسلامية وليسوا مطلعين حتى على أبسط المفاهيم الإلٰهية . وراسل ومن على شاكلته يعرفون العالم المسيحي ، أما الحكمة والفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي فلم يعرفوا عنها حتى القليل .

وفي نظر الإنسان المطلع على المعارف الإسلامية فإن راسل لا يقاس في اطلاعه على المعارف الإسلامية بطفل يدرس في المدارس الابتدائية .

فالإسلام ربى رجالاً عظماء في كنفه كانوا وهم في هذه الحياة يفهمون العالم الآخر ويدركون حقائقه التي هي فوق تصور راسل ومن لفّ لفّه .

وتعلم تلامذة القرآن هذه الحقيقة وهي أن جزاء الآخرة هو عين عمل الدنيا وليس شيئاً منفصلاً عنه .

ولمولوي أبيات من الشعر توضح هذه الحقيقة ونراها مناسبة للذكرى والموعظة : يقول فيها :

« أيها الممزق لقميص يوسف
سوف تنهض من نومك العميق ذئبا
لقد أمست عاداتك كلها ذئابا
تفترس أعضاءك من الغضب
وما تنسجه في كل يوم فالبسه
وما تحصده في كل يوم فتمتع به
فإذا جرحت من شوك فأنت الزارع له
وإذا لبست حريراً فأنت الذي غزلته
« وإذا جرح مظلوم بيدك
فقد زرعت بعملك هذا شجرة تطعمك زقوما
وإذا كان كلامك كله حيّات وعقارب
فإن هذه الحيّات والعقارب سوف تلتصق بك
« إن الإنسان البخيل والمؤذي والآكل للموتى
سيحشر على صورة خنزير يوم القيامة
فالزناة أبدانهم نتنة بخفاء
وشاربو الخمر تنبعث الرائحة الكريهة من أفواههم
فالنتونة التي تصل القلب خفية
تمشي يوم القيامة ظاهرة ومحسوسة
وإن وجود الإنسان لغاية
فكن على حذر من هذا الوجود
ولو اتحد الظاهر والباطن
فإن أحدا لا يشك في نجاة صاحبه
وفي وجودنا آلاف من الذئاب والخنازير
فالصالح موجود إلى جانب غير الصالح
والنتيجة تتبع الصفات الغالبة

فعندما يكون الذهب في السبيكة أكثر من النحاس فإنها تسمى ذهباً
والسيرة التي تغلب على وجودك
لا بد أن تحشر على أساسها » .

ما أعظم القرآن فقد ربّى أشخاصا مثل هؤلاء . ولو لم يكن القرآن لم يكن مولوي ولا حافظ ولا سناني ولا عطار ولا سعدي ولا أمثالهم .

فنور الإسلام قد فجر استعداد الإنسان الإيراني ، وهذا مما نفتخر به . فاستطاعت إيران أن تهضم المعارف الإسلامية بصورة مدهشة .

ونختتم هذا الفصل بنصائح سعدي الحلوة :

« لا نستطيع أن نقتطف الرطب من الشوك الذي زرعناه
ولا نستطيع أن نغزل حريراً من الصوف
« نحن لم نقابل المعاصي ولا بعذر
ولم نكتب إلى جانب السيئات ولا حسنة
الشيخوخة والشباب مثل الليل والنهار
لقد أمسى المساء وأصبح الضحى ونحن لم نستيقظ
إنني لأعجب إذا ظفرنا بنصير وظهير في ذلك اليوم
لأننا في هذا اليوم لم نناصر ولم نظاهر أحداً
إذا لم يشفع لنا النبي (ص) يوم القيامة
فسوف نكون كالقبيحة لا تلوم المشّاطة لأن القبح في ذاتها » .

٧

* *

الفصل السابع
الشفاعة

اعتراض وشبهة
ضعف القانون
أقسام الشفاعة
نقص القانون
حفظ القانون
شفاعة القيادة
شفاعة المغفرة
جاذبية الرحمة
أصل التطهير
أصل السلامة
الرحمة الشاملة
الرابطة بين المغفرة والشفاعة
شروط الشفاعة
إنما الشفاعة من الله
التوحيد والتوسلات
جواب الإشكالات

* *



ومن المواضيع التي لا بد من طرحها وتحقيقها في بحث « العدل الإلٰهي » موضوع « الشفاعة » .

وقد وقعت فيها مناقشات حامية ولا سيما بعد ظهور المذهب الوهابي الذي روج سوقها ،

وينسب هذا المذهب إلى محمد بن عبد الوهاب وهو المذهب الرسمي للدولة السعودية . وهومذهب سطحي جداً يعلن التوحيد في العبادة ، ولهذا فهو ينكر كثيراً من المعارف الرفيعة والدقيقة الإسلامية .

والتوحيد الوهابي مثل توحيد الأشاعرة يخالف عدداً كبيراً من الأصول الإسلامية .

اعتراض وشبهة :

ما أورد بعنوان الإشكال على الشفاعة أو ما يمكن أن يورد عليها ينحصر في أحد الأمور التالية :

١ ـ الشفاعة تنافي التوحيد في العبادة ، والاعتقاد بها نوع من أنواع الشرك .

وهذا الاعتراض لا يوجه من قبل الوهابيين فحسب وإنما يشاركهم في إيراده أفراد من الشيعة وهابيو المسلك منخدعون بأقوال أولئك[1]

٢ ـ ليست الشفاعة غير منسجمة مع التوحيد في العبادة فحسب وإنما هي متناقضة مع التوحيد الذاتي لأن الاعتقاد بالشفاعة يلزمه كون رحمة ورأفة الشفيع أكبر وأوسع من رحمة الله ، حيث أن المفروض لو لم تكن هناك شفاعة لعذّب الله ذلك المذنب .

٣ ـ الاعتقاد بالشفاعة يدفع النفوس الراغبة في الذنب نحو التحري ، بل لعله يشوقها لارتكاب الذنوب .

٤ ـ لقد ألغى القرآن الكريم الشفاعة ، ومما وصف به القرآن يوم القيامة قوله : ﴿ واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ﴾[2]

٥ ـ الشفاعة تنافي أصلاً أسّسهُ القرآن الكريم حيث جعل فيه سعادة كل شخص مرهونة بعمله فقط :

﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ سورة النجم الآية ٣٩

٦ ـ لو كانت الشفاعة صحيحة للزم من ذلك أن نعتقد بكون الله سبحانه واقعاً تحت تأثير الشفيع ليتحول غضبه إلى رحمة ، مع أن الله سبحانه لا يقبل الانفعال ولا ينطبق عليه تغيير الحال ، ولا يؤثر فيه شيء ، وقبول التغيير يناقض الوجوب الذاتي لذات الله سبحانه .

---

(١) إني لأعجب من بلد مثل إيران تشيع فيه كلمات نهج البلاغة ، وظهر فيه أمثال ابن سينا ونصير الدين الطوسي وصدر المتألهين وبُحثت فيه مسائل التوحيد بعمق ودقة ثم ينجب أفراداً يريدون أن يتعلموا مفهوم التوحيد من أمثال ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب .

(٢) البقرة/٤٢ وتوجد آية مشابهة في نفس السورة هي الآية/١٢٣ .

٧ ـ ليست الشفاعة سوى لون من إقرار الترجيح والاستثناء واللا عدالة ، والحال أن اللا عدالة لا تقتحم المجال الإلٰهي . وبعبارة ثانية فإن الشفاعة استثناء من قانون الله مع أن قوانين الله كلية وترفض الاستثناء : « ولن تجد لسنة الله تبديلا » .

هذه هي الاعتراضات التي تربط الشفاعة بموضوع العدل الإلٰهي ، ولهذا أدرجناها في جملة مباحث هذا الكتاب .

ونستطيع صياغة الإشكال بالشكل الآتي :

من المتيقن كون الشفاعة غير شاملة لجميع المذنبين ، لأنه حينئذ يفقد القانون معناه وتفرغ الشفاعة من محتواها . فطبيعة الشفاعة إذن ملازمة للاستثناء والترجيح ، ومن هنا يرد الإشكال فكيف يصح تقسيم المجرمين إلى فئتين : فئة تنجو من العقاب لأنها تملك وساطة ، وفئة أخرى تقع تحت طائلة العقاب بسبب افتقارها إلى الوساطة ؟

ونحن نلاحظ في المجتمعات البشرية أن المجتمع الذي تنتشر فيه ظاهرة الوساطة يوصم بالفساد والانحطاط ويعد فاقداً للعدالة ، فكيف يمكن الاعتقاد بلعب الوساطات في المجال الإلٰهي مع أن المكان الذي تحلّ فيه الشفاعة تهرب منه العدالة ؟

ضعف القانون :

من علامات ضعف القانون في مجتمع ما أن تشيع فيه هذه العوامل الثلاثة وهي « المال » و « الوساطة » و « القوة » .

فعندما يكون القانون ضعيفاً فهو لا يطبق على الأقوياء ولا على الأثرياء وإنما ينفّذ فقط بين الضعفاء .

القانون الضعيف يصطاد المجرمين الضعفاء ويقدمهم لينالوا جزاءهم ولكنه مصيدة عاجزة عن التقاط المجرمين الأقوياء .

والقرآن الكريم يصف القوانين الإلٰهية بالقوة والمنعة وينفي تأثير « المال » و « الوساطة » و « القوة » في المحكمة الإلٰهية العادلة .

والقرآن الكريم يذكر « المال » باسم « العدل » (وذلك من مادة العدول لأن الرشوة عندما تعطى فإنها تسبب العدول والانحراف عن الحقيقة) أو « العدل » بمعنى « العوض » و «المعادل ». وذكر « الشفاعة » بمعنى الوساطة ، وذكر « النصرة » بمعنى « القوة » وذلك في سورة البقرة ـ حيث يقول تعالى :

﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ سورة البقرة ـ الآية ٤٨

أي ليس هناك دفاع عن الغير ولا شفاعة ولا يدفع مال بعنوان الفوضى والمعادل ولا توجد مؤازرة ولا نصرة .

ومعنى هذا أن نظام الآخرة ليس كالنظام الاجتماعي البشري الذي يتوسل فيه الإنسان أحياناً بالوساطة أو المال للفرار من القانون وأحياناً يستغل قومه أو عشيرته ويستفيد من نفوذهم لتعطيل أحكامه .

وفي صدر الإسلام كان القانون قوياً في المجتمع الإسلامي بحيث كان يطبق حتى على أقارب وبطانة الحاكمين أيضاً . فعندما نمى إلى علي (ع) أن ابنته قد استعارت ـ بتقديم ضمانة ـ من بيت مال المسلمين قلادة تتزين بها أيام العيد لامها أشد اللّوم وعنفها بقسوة قائلاً : لولم تأخذيها عارية مضمونة لقطعت يدك أي لنفذت فيك حد السارق .(١)

---

(١) بحار الأنوار ـ المجلد التاسع ص ٥٠٣ .

ولما ارتكب الخلاف ابن عباس وهو ابن عمه ومن أصحابه وجه نحوه هجوماً عنيفاً وكتب إليه :

« إذا لم تتراجع عن خلافك لأؤدّبنّك بسيفي ذلك السيف الذي لم أضرب به أحداً إلا وورد جهنم » .

وهذا يعني أن سيفي لا ينال إلا رقاب أهل النار وخلافك هذا يدخلك معهم ويجعلك منهم .

ثم ليؤكد أن العدالة لا يستثنى منها أحد قال :

« والله لو أن الحسن والحسين قد ارتكبا هذا الخلاف لم أرفق بهما »[1] .

أجل هذا هو صدر الإسلام وهذا هو منفّذ قانونه الإمام أمير المؤمنين (ع) فلا عجب .

وإذا أردتم أن تحيطوا علماً بالجهاز التنفيذي الذي كونه رسول الله (ص) وجعل العدل جزءاً من حياته فاستمعوا إلى هذه القصة :

أرسل عمر بن الخطاب عَمْـراً بن العاص حاكما على مصر : وفي يوم من الأيام لطم ابن لعمروٍ بن العاص أحد الرعايا المصريين فجاء إلى عمرو بن العاص يشكو فلم يلتفت إليه فاندفع هذا الشاكي الغيور نحو المدينة وعرض حاله على عمر بن الخطاب فأمر ابن الخطاب بإحضار عمروٍ بن العاص وابنه وحاكمهما . وفي هذه المحاكمة قال جملته الذائعة الصيت مخاطباً عمراً بن العاص وابنه : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» .

ثم أصدر أمر القصاص .

---

(١) نهج البلاغة ـ الرسالة ٤١ .

وسار عمر بن الخطاب هذه السيرة مع ابنه نفسه ، فعندما ثبت لديه أن ابنه شرب الخمر طبّق عليه الحد الإلٰهي لشارب الخمر .

هكذا علم الرسول العظيم (ص) المسلمين أن لا يخدشوا العدالة ، وكانت العجلة التي دفعها النبي الكريم (ص) ، لم تتوقف عن الحركة بعد .

أقسام الشفاعة :

في الواقع أن للشفاعة أقساماً : منها ظالم وغير صحيح ولا وجود له في المجال الإلٰهي ، ومنها عادل وسليم وله وجود في ذلك المجال .

فالشفاعة المنحرفة هي التي تكسر القانون وتتناقض معه ، أما الشفاعة الصحيحة فهي التي تحفظ القانون وتؤيده .

الشفاعة المنحرفة تحاول تعويق القانون عن طريق الوساطة وهي تحفظ المجرم من تطبيق القانون عليه بالتوسل بالوساطة على الرغم من القانون ومن واضعه ، ولهذا فإن هدف القانون يمسي لغواً .

وهذه الشفاعة في الدنيا ظلم ، وفي الآخرة مستحيلة .

والاعتراضات التي يوردها هؤلاء تتجه إلى هذا اللون من الشفاعة وهي مرفوضة من قبل القرآن الكريم .

أما الشفاعة المقبولة والصحيحة فهي شيء آخر . ليس فيها ترجيح ولا استثناء ولا نقض للقوانين ولا تستلزم قهر إرادة واضع القانون . وهذا اللون من الشفاعة أيده القرآن . ولهذه الشفاعة أيضاً أقسام سوف نتناولها بالتفصيل بعون الله .

نقض القانون :

الشفاعة المرفوضة بأدلة عقلية ونقلية إنما هي التي تعني أن يجد المجرم وسيلة ينفذ بها إلى الحكم الإلٰهي ويحول دون تطبيقه ، تماماً كما يحدث في المجتمعات البشرية المتخلفة من لعب بالقانون بنفوذ الوساطة .

ويظن كثير من عامة الناس أن شفاعة النبي والأئمة إنما هي من هذا النوع .

يظنون أن النبي (ص) وعلياً والزهراء والأئمة الأطهار لهم نفوذ في الساحة الإلٰهية وهم يستغلون نفوذهم لتغيير إرادة الله تعالى ولنقض قوانينه .

وكان العرب في الجاهلية يتخيلون هذه الصورة نفسها للأصنام التي جعلوها شريكة لله فيقولون إن الخلق مقصور على الله سبحانه وليس له شريك في هذه العملية ، ولكن الأصنام يشاركون الله في إدارة الكون . فشرك الجاهلية إذن ليس في « الخالقية » وإنما في « الربوبية » .

ونحن نعلم في المجال البشري أن شخصاً في بعض الأحيان يوجد مؤسسة ويسند أمر إدارتها إلى شخص آخر ، أو يشترك هو في لجنة تتولى أمر إدارتها . وعقيدة المشركين في الله تشبه هذا بالنسبة إلى إدارة الكون . وقاومهم القرآن بكل قوة وأعلن مراراً أن الله ليس له شريك لا في الخالقية ولا في الربوبية ، فهو وحده الذي خلق الكون وهو وحده الذي يديره ، هو ملك الناس وهو رب العالمين .

فالمشركون الذين كانوا يتخيلون أن ربوبية الكون مقسمة بين الله وغيره لم يروا من اللازم جلب رضى الله وحبه ، بل قالوا إننا نستطيع بواسطة القرابين والأدعية والعادات التي نتّجه بها إلى الأصنام أن نرضي الأرباب الآخرين ونكسب حبهم ولو أننا لم نظفر برضى الله وتأييده ، لأن رضى الآلهة الأخرى بنفسه يؤمّن لنا إرضاء الله بنحو من الأنحاء .

فإذا كان بين المسلمين من يعتقد بمثل هذا الاعتقاد أي بوجود سلطة أخرى إلى جانب القدرة الإلٰهية وفي مقابلها فإن ذلك شرك لا شبهة فيه .

وإذا ظن أحد أن الظفر برضى الله تعالى والقرب منه له طريق ، ورضى الإمام الحسين (ع) مثلاً له طريق آخر ، وأن كل واحد من هذين يستطيع وحده تأمين سعادة الإنسان فهو لا شك واقع في ضلال مبين .

هذا الظن الخاطئ يذهب إلى أن الله سبحانه ينال رضاه بفعل أشياء معينة ، أما الإمام الحسين فينال رضاه بفعل أشياء أخرى غير تلك ، فمثلاً ينال رضى الله بأداء الواجبات من صلاة وصيام وحج وجهاد وزكاة وصدق واستقامة وخدمة للناس وبر بالوالدين وما شابهها ، وبترك المحرمات من قبيل الكذب والظلم والغيبة وشرب الخمر والزنا . أما الإمام الحسين فإنه لا يهتم بهذه الأمور وإنما يحرز رضاه عندما نبكي مثلاً أو نتباكى على ولده الشاب علي الأكبر . فاهتمامات الحسين غير اهتمام الله سبحانه . ثم يستنتج هذا المتخيل أن رضى الله صعب للغاية لأنه لا يضمن إلا بأعمال متعددة وعسيرة ، أما رضى الحسين فهو سهل يسير لأنه يؤمّن بالبكاء واللطم . وإذا ظفرنا برضى الحسين فهو يشفع لنا عند الله بما له من نفوذ هناك ويصفي ما تعكّر من جو بيننا وبين خالقنا بسبب تركنا الصلاة والصيام والحج والجهاد والإنفاق في سبيل الله . فمهما كانت الذنوب كبيرة فإن شفاعة الحسين قادرة على محوها .

هذا التصور للشفاعة ليس باطلاً فحسب وإنما هو شرك في الربوبية وإهانة لشخصية الإمام الحسين (ع) الذي كان يفتخر بعبوديته لله سبحانه وهو يبرأ إلى الله من هؤلاء كما يبرأ أبوه العظيم من « الغلاة » الذين رفعوه فوق منزلته ونسبوا إليه ما ليس فيه .

فالحسين لم يقتل ـ معاذ الله ـ لتكون له إرادة في مقابل إرادة الله ولا لتكون له

شريعة في مقابل شريعة جده ولا ليفتح طريقاً للهروب من قوانين الله .

لم يستشهد الحسين من أجل إضعاف القوانين القرآنية أو البرامج العملية للإسلام ، وإنما ضحّى بنفسه من أجل إقامة الصلاة وأداء الزكاة وتثبيت القوانين القرآنية .

وهو يقول موضحاً فلسفة ثورته :

«وإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر » .

ونحن نخاطبه عند زيارتنا له بقولنا :

أشهد أنك قد أقمت الصلاة وآتيت الزكاة وأمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر وجاهدت في الله حق جهاده وعملت بكتابه واتبعت سنن نبيه » .

حفظ القانون :

إذن بأي معنى تكون الشفاعة الصحيحة ؟

الشفاعة السليمة هي المؤيدة للقانون والحافظة للنظام ، ولدينا روايات متضافرة عن طريق الشيعة والسنة تثبت ما ذهبنا إليه .

وهذه الشفاعة على نوعين :

١ ـ شفاعة « القيادة » أو شفاعة « العمل » .

٢ ـ شفاعة « المغفرة » أو شفاعة « الفضل » .

والنوع الأول يشمل النجاة من العذاب ونيل الحسنات وحتى علو درجة الإنسان . أما النوع الثاني من الشفاعة فهو لا يشمل سوى إلغاء العذاب وغفران

الذنوب ، والحد الأقصى له أن يسبب الوصول إلى الثواب والحسنات ولكن هذا النوع لا يرفع درجة الإنسان ، وهي الشفاعة التي تحدث عنها الرسول الأكرم (ص) بقوله :

« ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ، أما المحسنون فما عليهم من سبيل » .

شفاعة القيادة :

لتوضيح هذا النوع من الشفاعة لا بد لنا من استيعاب ما ذكرناه في الفصل الماضي تحت عنوان « العذاب الأخروي » . وذكرنا فيه أن الأعمال التي يرتكبها الإنسان في الحياة الدنيا تتجسم في الحياة الأخرى بعينها . ونضيف إليه هنا أن الأعمال ليست وحدها التي تتجسم في الآخرة وإنما « الروابط » أيضا تتجسم هناك . الروابط المعنوية المقررة بين الناس هنا تتحول هناك إلى صور عينية واقعية . فعندما يكون إنسان ما سبباً لهداية شخص معين فإن رابطة القيادة والقدوة الحسنة التي تحققت بينهما تتحول يوم القيامة إلى صور عينية يكون فيها الهادي بصورة قدوة وإمام ، والمهدي بصورة تابع ومأموم ، وهكذا في مورد الإضلال والإغواء .

يقول الله في كتابه الكريم :

﴿ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾[1] .

أي أن كل إنسان يحشر مع قدوته الذي استلهمه وكان الهادي في العمل .

---

(1) الإسراء - ٧١ .

وفي مورد تجسم فرعون الذي كان قدوة قومه في الآخرة يقول تعالى :

﴿ يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ ﴾[1] .

ففرعون الذي كان ضالاً في هذا العالم وقدوة للضالين ، وكان الضالون من قومه يتبعونه خطوة خطوة ، يتجسم في العالم الآخر أيضا بصورة إمام وقائد . إذن فرعون شفيع وواسطة لقومه في هذه الدنيا وفي الآخرة ، شفيع في الدنيا لأنه يدفع قومه للذنوب والضلالات ، وشفيع في الآخرة لأنه يكون واسطة لدفعهم نحو نار جهنم . فوساطته وشفاعته لدفع قومه نحو جهنم في الآخرة إنما هي تجسِّم وساطته الدنيوية في إضلالهم .

والملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها في التعبير القرآني هي قوله إن فرعون « يورد » قومه نار جهنم . وهذا يشير إلى تجسم تأثير فرعون في ضلال قومه ، فكما أن فرعون قد أورد قومه الضلال في الدنيا فهو في الآخرة أيضا يوردهم النار . بل لعل إدخالهم هناك في النار هو بعينه تجسم لإدخالهم هنا في الضلال .

ومن الواضح أنه كما للقيادة في الحق والباطل أقسام وفروع في هذه الدنيا ففي الآخرة لا بد أن يكون لها مثل ذلك . فمثلاً كل الأشخاص الذين استضاءوا بنور الرسول الأكرم (ص) واتبعوا شريعته سوف يكونون وراءه يوم القيامة وهو يقدمهم حاملاً « لواء الحمد » .

وبهذا المعنى للشفاعة يكون الرسول العظيم شفيعاً لأمير المؤمنين ولفاطمة الزهراء ،وهذان يكونان شفيعين للحسنين ، وكل إمام يكون شفيع الإمام الآخر وشفيع طلابه وتابعيه ، فسلسلة المراتب محفوظة وكل ما لدى

---

(١) هود - ٩٨ .

المعصومين فهو بواسطة الرسول الأكرم (ص) .

وعلى هذا الأساس يصبح العلماء الذين يهدون ويقودون شفعاء لمن يتبعونهم ويقبلون منهم الهداية . فتتكون سلسلة مترابطة مليئة بالفروع ترتبط فيها الفئات الصغيرة بالأكبر منها حتى تنتهي إلى رأس السلسلة وهو النبي الكريم (ص) .

يقول الشاعر :

« قسيم جسيم وسيم بسيم   شفيع مطاع نبي كريم

« تأتي الأرواح أولاً ومن ورائها القلوب
فأيدي الأرواح تمسك بأثواب القلوب
إنه شفيع هذا العالم وذلك العالم
في هذا العالم في الدين وفي ذلك في الجنان
في هذا العالم تهديهم إلى الطريق وفي ذلك العالم تنير وجودهم
إن عملك الظاهر منه والخفي « اهد قومي إنهم لا يعلمون »
ولقد انفتح الباب على مصراعيه من أنفاسه
وفي كلا العالمين يستجاب دعاؤه
وهو أصبح خاتم الأنبياء لأنه أفضل موجود
فهو لم يوجد مثله ولن يوجد في المستقبل
ألف تحية لروحه الطاهر ولأرواح أبنائه البررة
وعلى خليفته المأمول فكلهم مولود من عنصر روحه وقلبه
وسواء أكانوا في بغداد أم في الري
فهم مزاج من الماء والورد وهم نسله
فغصن الورد أينما ذهب فهو ورد
وخمرة الشراب أينما غلت فهي خمر

ولو أن الشمس أشرقت من المغرب
لبقيت هي الشمس وليست شيئاً آخر » .

وما ورد من أحاديث تصرح بأن الإمام الحسين سيشفع لكثير من الناس فتفسيره أن المدرسة الفكرية الحسينية كانت سبباً لإحياء الدين وهداية كثير من الناس في الدنيا .

وكما قدمنا من قبل فإن شفاعةالحسين لا تكون على خلاف رضى الله وضد إرادته وإنما شفاعته على نوعين :

الأول هي هدايته الناس في هذا العالم حيث تتحول وتتجسم هناك ، والثاني سوف نبيّنه عما قريب إنشاء الله .

والحسين شفيع الذين اتبعوا دينه واهتدوا بسيرته وليس شفيع أولئك الذين اتخذوا مذهبه وسيلة للضلال .

ولا ينبغي الغفلة عن هذه الملاحظة وهي كما أن القرآن الكريم قد اهتدت به فئة وضلّ به آخرون ، فكذلك مذهب الإمام الحسين فقد اهتدى واستنار به جماعة وضل به آخرون ، وهذا يتوقف على الناس أنفسهم ولا علاقة له بالمذهب .

يقول الله تعالى في أمثال القرآن :

﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾[١] .

ويمثل الملا الرومي تمثيلاً شعرياً رائعاً لهذا الموضوع بقوله :

« اطلب من ربك أن تجتاز هذه المحن

---

(١) البقرة ـ ٢٦ .

وتصل إلى الغاية دون أن تتزحلق
فما أكثر الذين ضلوا بقراءة القرآن
ونزلوا بهذا الحبل إلى قاع البئر
فالذنب ليس ذنب الحبل أيها العنود
لأن الحبل قابل أيضا للصعود به » .

فبواسطة الحبل نستطيع أن نخرج من ظلمات البئر كما نستطيع أن نهوي به إلى أعماقه ، وهذا مرهون باختيارنا .

والقرآن والمدرسة الحسينية كلاهما حبلان نستطيع بهما أن نخرج من بئر الإنحراف لنرقى إلى أوج الاستقامة ، أحدهما حبل من الله والآخر حبل من الناس ، ولكنه إذا حاول أحد أن يستغلهما ليستفيد منهما بصورة غير مشروعة فليس الذنب حينئذ ذنبهما ، وإنما العلة أن هؤلاء بأنفسهم لا يريدون أن يرتفعوا إلى الآفاق العليا ، وهؤلاء لا يقودهم القرآن ولا المدرسة الحسينية إلا إلى قعر جهنم ، وهذه الحقيقة تتجسم في العالم الآخر بشكل قذف في نار جهنم ، وهذا هو معنى كونه قسيم الجنة والنار .

وجاء في رواية عن النبي (ص) :

« إن القرآن شافع مشفع وماحل مصدق »

فالقرآن شفيع مقبولة شفاعته وساع ناجح سعيه .

ما أروع هذا التعبير :

فالقرآن الكريم شفيع المؤمنين والمحسنين للظفر بالجنة والسعادة ، وهو خصم الكافرين والمجرمين ليسقطهم في جهنم :

وهو واسطة هؤلاء لدخول الجنة وواسطة أولئك لدخول النار .

ويليق بهذه الشفاعة أن تسمى بـ « شفاعة القيادة » ويمكننا تسميتها أيضا بـ « شفاعة العمل » لأن العامل الأساسي الذي يوجب النجاح أو الخيبة إنما هو العمل الصالح أو العمل السيئ .

ومن هنا يتضح تماماً أن الإشكالات التي وجّهت إلى الشفاعة غير واردة على الشفاعة بهذا المعنى الذي شرحناه .

وهذه الشفاعة لا تتنافى على الإطلاق مع العدل الإلٰهي بل هي مؤيدة له .

شفاعة المغفرة :

النوع الثاني من الشفاعة وساطة في المغفرة والعفو عن الذنوب . والشفاعة بهذا المعنى أصبحت هدفاً لإشكالات المنتقدين ، ولكنه سوف يتضح من خلال بحوث هذا الكتاب ـ بعون الله ـ أنه ليس فقط لا يرد إشكال عليها وإنما هي من المعارف الإسلامية القيّمة والرفيعة التي تعتمد على أساس خاص يثبت عمق تلك المعارف .

جاذبية الرحمة :

يجب علينا الالتفات إلى أن نيل السعادة لا يقتصر على الأعمال والخطوات التي يقطعها الإنسان ، فبالإضافة إلى ذلك يوجد دائماً سبيل آخر في الكون وهو « رحمة الله السابقة » .

فقد جاء في الكتب الدينية :

« يا من سبقت رحمته غضبه » .

ويقول الشاعر حافظ في غزله :

« شاهدت مزرعة الفلك الخضراء ومنجل الهلال الجديد
فتذكرت وقت الزراعة ووقت الحصاد
وقلت أيها الحظ نم مستريحاً والشمس طالعة
فأجابني ومع كل هذا فلا تفقد الأمل في « السبق » .

ويقصد « بالسبق » سبق رحمة الله ، ويحتمل أن يكون مقصوده ما ورد في الآية الكريمة : « إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ » . (الأنبياء/١٠١) .

وعلى أية حال فالرحمة والسعادة هي الواقع الحقيقي في نظام الوجود ، وما عداها من كفر وفسق وشرور فهي عارضة وغير أصيلة ، وما دامت عارضة فهي سوف تنزوي بسبب جاذبية الرحمة .

والإمدادات الغيبية والتأييدات الرحمانية كلها شواهد قاطعة تثبت غلبة رحمته على غضبه .

أما مغفرة الله وإزالة عوارض الذنوب فهي شواهد أخرى تثبت تسلّط رأفته على غضبه .

أصل التطهير :

من مظاهر رحمة الله وجود التطهير في نظام الوجود . فالكون له خاصة الغسل والتطهير .

ومن مظاهر التطهير في الكون امتصاص النباتات والبحار لغاز ثاني أوكسيد الكاربون من الجو لتصفيته ، فلو تلوّث الجو بهذا الغاز بسبب تنفس

الأحياء واحتراق المواد العضوية ولم تكن مصفاة النبات والبحار موجودة لفقد جوّ الأرض صلاحيته للحياة فيه لأن التنفس سوف يصبح ممتنعاً .

وكذلك تحلّل الأجسام التي تموت ، والفضلات التي تطرحها الأحياء كلها ألوان من التطهير والتصفية الطبيعية .

فكما توجد في عالم الطبيعة وقوانين المادة مظاهر التطوير والتصفية فكذلك توجد في عالم المعنويات مصاديق للتطهير والغسل . فالمغفرة ومحو عوارض الذنوب من هذا القبيل . والمغفرة عبارة عن غسل للقلوب والأرواح - إلى الحد الذي هي قادرة عليه - من آثار الذنوب .

ومن البديهي أن بعض القلوب قد فقدت قابليتها للتنظيف بحيث لم تعد تستجيب للتطهير وتحولت إلى عين النجاسة . وعندما يحل الكفر والشرك بالله في قلب إنسان فإن ذلك القلب يفقد قابليته للتطهير . والقرآن الكريم يعبّر عن استقرار الكفر في القلب بقوله : ختم الله على قلوبهم أو طبع على قلوبهم . فالختم للقلب معناه رفض القلب لأي مقتحم جديد .

أصل السلامة :

ومن شواهد غلبة الرحمة على الغضب في نظام الكون أن السلامة والصحة هي الأصل دائما في الكون . أما الأمراض فهي عارضة وتجيء صدفة ، وتختفي في تكوين كل موجود قدرة تحفظ سلامته وتحمي وجوده ، ويشهد لمدعانا هذا وجود الكريات البيض في الدم بما تملك من قدرة دفاعية عظيمة .

وهناك شاهد آخر وهو وجود خاصة الجبران والترميم في أبدان الموجودات الحيّة ، فإذا حدث كسر في العظم أو جرح في الجسم فإن النشاط

الغذائي داخل الجسم سوف يجبر الكسر والجرح .

ومن ناحية الفطرة الدينية يقول الحديث :

« كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه »[1] .

فإذا انحرف أي موجود عن مسيره الأصلي انبعثت في أعماقه جهود تحاول إعادته إلى حالته الأولى . وبتعبير الفلاسفة : كل طبيعة تتعرض لقسر يظهر فيها ميل يحاول إرجاعها إلى حالتها الطبيعية .

وفي الكون دائماً تسيطر قوة تبعد الموجود عن الانحراف وتوجهه نحو الصحة والسلامة .

هذه الشواهد تؤكد لنا أن الرحمة تسبق الغضب وتتغلب عليه . والمغفرة ناشئة من هذا الأصل .

الرحمة الشاملة :

ليست المغفرة ظاهرة استثنائية وإنما هي قانون كلّي مستنتج من غلبة الرحمة في نظام الوجود ، ومن هنا يظهر أن المغفرة الإلٰهية شاملة تظلل جميع الموجودات في حدود قابلياتها وإمكاناتها .

وأصل الفوز بالسعادة والنجاة من العذاب شامل لكل الناجين ولهذا يقول تعالى :

﴿ مَّن يُصۡرَفۡ عَنۡهُ يَوۡمَئِذٖ فَقَدۡ رَحِمَهُۥ ﴾[2] .

---

(١) بحار الأنوار ـ المجلد ٢ ص ٨٨ .

(٢) الأنعام ـ ١٦ .

فلو لم تكن الرحمة لم ينج أحد من العذاب .

وأشار إلى هذا الرسول الأعظم (ص) في خطبته التي خطب فيها المسلمين في أواخر عمره الشريف وذكر أن هناك عاملين اثنين للنجاة هما العمل والرحمة .

وهذا جانب من تلك الخطبة الرائعة :

« أيها الناس إنه ليس بين الله وبين أحد نسب ولا أمر يؤتيه به خيراً أو يصرف عنه شراً إلا العمل ، ألا لا يدّعين مدّع ولا يتمنينّ متمنّ . والذي بعثني بالحق لا يُنْجِي إلا عمل مع رحمة ولو عَصَيْتُ لهويت . اللهم هل بلغتِ ؟ »[1] .

وطلب المغفرة من الله من قبل الرسول الأكرم (ص) وسائر الأنبياء والأئمة المعصومين (ع) إنما هو رمز لشمول أصل المغفرة وكليته . وفي الحقيقة يمكن القول إن كل شخص مقرّب من الله أكثر فهو يستفيد من هذا الأصل أكثر . وبصورة عامة فإن من يكون مقرباً أكثر يستضيء بصورة أفضل من أسماء الله الحسنى وصفاته الكمالية ويقول النبي الكريم (ص) :

« إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله كل يوم سبعين مرة »[2] .

الرابطة بين المغفرة والشفاعة :

ما هي علاقة المغفرة بالشفاعة ؟

المغفرة الإلٰهية لها قانون ونظام مثل أية رحمة أخرى . وقد فصلنا القول في سيطرة النظام على الكون في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وذكرنا هناك

---

(١) شرح ابن أبي الحديد ـ الجزء الثاني ص ٨٦٣ .

(٢) الميزان ـ الجزء ١٨ في ذيل تفسير سورة محمد (ص) .

أن اختلاف الموجودات لازم من لوازم نظام الوجود ، وذكرنا أيضا أن تفاوت الموجودات فيما بينها ليس اعتباريا ولا مخلوقا ، وإنما هو لازم لذاتها ومحقق لهويتها ولشكل وجودها ، فعدم التفاوت هو عين عدمها بنفسها ، وإذا فرضنا وجودها فيستحيل فرض عدم التفاوت بينها .

ومما بيّناه سابقاً اتضح أن من غير الممكن سلوك الرحمة سبيلاً لا نظام فيه . ولهذا فلا بد أن تصل مغفرة الله إلى المخطئين والمذنبين عن طريق الأرواح الكبيرة للأنبياء والأولياء ، وهذا لازم من لوازم وجود النظام في الكون .

فما دامت رحمة الوحي لا تتم بدون واسطة ، وما دام الناس لا ينتدبون للنبوة جميعاً ، وما دامت كل رحمة لا تقع إلّا بواسطة فإن رحمة المغفرة لا تتحقق أيضا بدون واسطة .

ولو فرضنا عدم وجود دليل نقلي على الشفاعة لكنّا مضطرين لإثباتها عن طريق العقل وبواسطة البراهين القاطعة من قبيل وجود النظام في الكون وغيره .

فبمجرد موافقة الإنسان على وجود المغفرة فهو مضطر ـ لدوافع عقلية ـ للتسليم بكونها لا تتم دون وساطة عقل كلي أو نفس كلية ، أي ذلك العقل وتلك النفس التي تحتل مقام الولاية الإلٰهية . ولا يمكن أن يصل الفيض الإلٰهي إلى الموجودات بصورة خارجة على القانون والحساب .

ومن حسن الحظ أن القرآن الكريم بيّن لنا هذا الموضوع .

وإذا ضممنا إلى الآيات الكريمة الروايات الصحيحة وخاصة لدى الشيعة في باب الولاية الكلية لرسول الله (ص) والأئمة الأطهار (ع) ومراتب الولاية في الطبقات الأدنى من أهل الإيمان فنحن نستنبط أن وسيلة المغفرة لا تنحصر

في روح كلي وإنما النفوس الكلية والجزئية البشرية على اختلاف مراتبها لكل منها سهم في الشفاعة .

وهذا الموضوع من أهم المعارف الإسلامية والقرآنية التي اختصّ ببيانها المذهب الشيعي عن طريق الأئمة الأطهار وتلامذتهم ، ولهذا يعدُّ من مفاخرهم التي تدل عليهم .

شروط الشفاعة :

إذا لاحظنا كون الشفاعة هي المغفرة الإلٰهية التي إن نسبت إلى الله منبع الخير والرحمة سمّيت « بالمغفرة» ، وإن نسبت إلى وسائط الرحمة سميت « بالشفاعة » ـ إذا لاحظنا ذلك اتضح أن كل شرط يشمل المغفرة لا بد أن يشمل الشفاعة أيضا .

فإذا حُرم أحد من رحمة الله فذلك بسبب عدم قابليته الذاتية وليس بسبب ضيق ـ معاذ الله ـ في رحمة الله ، فرحمته لا حدود لها ، ولكن القابليات تختلف ، ومن الممكن أن يوجد شخص قد فقد القابلية نهائياً للاستفادة من رحمة الله .

ومن المسلّم في المتون الدينية أن الكفر والشرك بالله يمنع المغفرة . وفي ذلك يقول الله تعالى :

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1]

فالإيمان إذا خلت منه النفس انقطعت رابطة الإنسان بالمغفرة ، وامتنعت إمكانية ظفره بهذا اللطف العظيم . وعندما يختم على قلب إنسان بخاتم الكفر

---

(١) النساء ـ ١١٦ .

يصبح ذلك القلب مثل ظرف مغلق لو غطسته في كل محيطات العالم فلن تدخل إليه قطرة ماء ، ومثل هذا الشخص مثل أرض سبخة إذا جرى عليها ماء رحمة الله فمكان الزهور تنمي شجيرات الشوك ، يقول الشاعر :

« المطر الذي لا خلاف في ماهيته اللطيفة
ينمي في البستان شقائق النعمان وفي الصحراء ينمي الشوك » .

فإذا لم ينمُ الورد في الأرض السبخة فليس ذلك لنقص في كمية المطر وإنما بسبب عدم قابلية الأرض .

والقرآن يبين سعة رحمة الله على لسان حاملي العرش فيقول : ﴿ ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ ﴾[1] .

ونستطيع أن نفهم من هذه الآية الكريمة « اللامحدودية » في رحمة الله وأيضاً الشرط الأساسي الذي يجعل الموجود لائقاً للاستفادة من تلك المغفرة .

ونستنبط من الآيات الكريمة أن الإيمان بالله شرط لازم وضروري لنيل الشفاعة والمغفرة ، ولكنه ليس شرطاً كافياً وليس باستطاعة أحد أيضاً أن يبيّن بصورة يقينية كل الشروط المطلوبة ، والله وحده العالم بذلك .

ففي الآية التي تبشّر الناس بمغفرة الذنوب ما عدا الشرك يوجد قيد « لمن يشاء » ويوجد في آيات الشفاعة قيد « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » وهذان القيدان بمعنى واحد .

---

(١) المؤمن ـ ٧ .

ويقال إن القرآن لم يشأ توضيح كل الشروط التي يجب توفرها لحصول الشفاعة وذلك ليجعل القلوب بين الخوف والرجاء .

ومن هذا نعلم أن الذي يدعي كون العقيدة بالشفاعة موجباً للتجري لا يستطيع أن يدعم قوله بسند علمي سليم .

إنما الشفاعة من الله :

الفرق الأساسي بين الشفاعة الواقعية الحقيقية والشفاعة المنحرفة والساقطة عن الاعتبار هو أن الشفاعة الحقيقية تبدأ من الله وتنتهي عند المذنب ، أما الشفاعة الباطلة فهي عكس تلك تماما .

ففي الشفاعة الحقيقية يكون المشفوع عنده أي الله قد أقرّ وسيلة هي الشفيع ، أما في الشفاعة الباطلة فيكون المشفوع له وهو المذنب قد جعل تلك الوسيلة .

وفي الشفاعة الباطلة ـ التي تكثر نماذجها في الحياة الدنيا ـ يكتسب الشفيع صفة الشفاعة من المجرم نفسه لأنه هو الذي يدفعه نحو الشفاعة ، وهو الذي يجعل هذه الوسيلة وسيلة . أما الشفاعة الحقة التي تنسب إلى الأنبياء والأولياء والمقرّبين لدى الله سبحانه فالشفيع فيها يكتسب صفة الشفاعة من قبل الله سبحانه ، أي الذي يجعل الوسيلة وسيلة هو الله تعالى . وبعبارة أخرى : الشفاعة المنحرفة هي التي يقع فيها الشفيع تحت تأثير المشفوع له (المذنب) ، ويقع فيها المشفوع عنده (صاحب القدرة) تحت تأثير الشفيع .

أما الشفاعة المستقيمة فهي على العكس من ذلك إذ المشفوع عنده (صاحب القدرة = الله) هو العلة المؤثرة في الشفيع ، والشفيع بإرادة تلك العلة يؤثر في المذنب ، فتسلسل حركة الرحمة في الشفاعة الباطلة يبدأ من

المذنب ، وفي الشفاعة الحقة يبدأ من الله .

ولصدر المتألهين في تفسير سورة الحديد حديث جميل وعلمي في الوقت نفسه وهو في التفكيك بين الشفاعة الباطلة والصحيحة وفي بيان كيفية وجود ما نسميه بالشفاعة الباطلة في هذا العالم واستحالة وجودها في العالم الآخر .

وهو يضفي لوناً من التعميم على البحث ويطرح مسألة العلل الذاتية والعلل الاتفاقية ومسألة الغايات الذاتية والغايات العارضة ثم يتساءل : كيف تعيّن أحياناً العلل الاتفاقية مصير شيء معيّن ، أو يحرم شيء من الوصول إلى غايته الذاتية ويصل فقط إلى غايته العرضية ، ويحدث ذلك في هذا العالم كله دون اختصاص بالمجتمع البشري ؟

ولماذا يبقى العالم الآخر مصوناً من تأثير العلل الاتفاقية والغايات العرضية ؟

ونحن نمتنع عن الإجابة والتفصيل لأن البحث في مستوى أعلى من موضوع هذا الكتاب ونرجع الذين يحبون التوسع إلى شرح صدر المتألهين في مواضع مختلفة من تفسيره .

إذن الآيات القرآنية التي تصرح بأن الشفاعة ليست ممكنة بدون إذن الله إنما تنظر إلى هذه الملاحظة التي تقدم ذكرها . وهناك تعبير رائع جداً حيث يقول تعالى :

﴿ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ﴾(١) .

---

(١) الزمر - ٤٤ .

هذه الآية تعترف صراحة بصحة الشفاعة وتجعلها جميعاً متعلقة بالله ، وذلك لأن الله هو الذي يجعل الشفيع شفيعاً .

فمن المحتمل أن تكون هذه الآية شاملة للشفاعة التي تتم في يوم القيامة . ومن المحتمل أيضاً أن تشمل مطلق وسائط الرحمة . وبتعبير آخر نقول : من الممكن أن تشمل كل نظام الأسباب والمسببات في العالم . وعلى أية حال فإن ما يتعلق بالشفاعة الأخروية هو أن المجرم لا يستطيع استغلال قدرة الشفيع بدون إرادة الله وأن الشفيع بدون إذنه تعالى لا يحرّك ساكناً .

والبرهان العقلي لما ذكرناه يتلخص في أنه قد ثبت في الفلسفة الإلٰهية أن « واجب الوجود واجب من جميع الجهات والحيثيات » . وهذا يعني أن واجب الوجود كما أنه في ذاته ليس معلولاً لغيره فكذلك في صفاته وأفعاله فهو لا يمكن أن يقع تحت تأثير أية علة ، فهو مؤثر محض ولا يتأثر ولا ينفعل بأي شيء آخر .

ألتوحيد والتوسلات :

مما قلناه نستخلص ملاحظة مهمة تتعلق بالتوحيد في العبادة . وهذه الملاحظة هي أن التوسل وطلب الشفاعة من أولياء الله لا بد أن تتأكد فيه أولاً أن يكون من شخص قد جعله الله وسيلة لذلك ، يقول الله تعالى :

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾[1]

وبصورة عامة فإن التوسل بالوسائل وطلب الأشياء من أسبابها مع ملاحظة أن الله سبحانه هو الذي خلق تلك الأسباب وهو الذي جعل تلك الأسباب أسباباً وهو الذي أمرنا بالاستفادة من تلك الوسائل والأسباب ـ إن هذا ليس شركاً على

---

(١) المائدة ـ ٣٥ .

الإطلاق وإنما هو عين التوحيد .

ومن هذه الناحية فلا فرق بين الأسباب المادية والأسباب الروحية ، بين الأسباب الظاهرية والأسباب المعنوية ، بين الأسباب الدنيوية والأسباب الأخروية . وأقصى ما يوجد أن الأسباب المادية يمكن فهم ومعرفة ما هو السبب منها بواسطة التجربة العلمية . أما الأسباب المعنوية فلا يمكن اكتشافها إلا عن طريق الدين والوحي والكتاب والسنة .

ثانياً في الوقت الذي يتوسل فيه الإنسان ويطلب الشفاعة لا بد أن يكون توجهه لله سبحانه ولكن بواسطة الشفيع ، لأننا قلنا إن الشفاعة الحقيقية هي التي يكون فيها المشفوع عنده هو الذي قد انتدب الشفيع للشفاعة ، ولما كان الله موافقاً فالشفيع يقوم بشفاعته . وعلى خلافها تكون الشفاعة الباطلة فإن التوجه فيها يكون أولاً للشفيع ليؤثر على المشفوع عنده ولهذا فإن المجرم يركز اهتمامه على الشفيع ليمارس نفوذه لدى المشفوع عنده ويرضيه . فإذا كان التوجه الأساسي إلى الشفيع وليس إلى الله سبحانه أصبح ذلك شركاً في العبادة .

ولفعل الله نظام فإذا لم يلتفت إنسان إلى نظام الوجود أصبح ضالاً ، ولهذا أرشد الله المذنبين إلى بيت رسول الله (ص) وبالإضافة إلى طلبهم المغفرة فهم يرجون من الرسول (ص) أن يطلب لهم المغفرة منه ، يقول تعالى :

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴾[1]

---

(١) النساء ـ ٦٤ .

أجل إنه لا يمكن الاعتماد على التقوى والعمل الصالح وحدهما ، بل كما قال الرسول العظيم (ص) في أواخر حياته الطاهرة :

« **والذي بعثني بالحق لا ينجي إلا عمل مع رحمة** » .

جواب الإشكالات :

بهذا التفسير الذي قدمناه لشفاعة المغفرة نرتب جواب الإشكالات الواردة على الشفاعة كما يأتي : -

١ - لا تتنافى الشفاعة مع التوحيد في العبادة كما أنها لا تتنافى مع التوحيد الذاتي ، وذلك لأن رحمة الشفيع ليست سوى أشعة من رحمة الله . فالشفاعة والرحمة منبعثتان من قبل الله تعالى . (جواب الإشكال الأول والثاني) .

٢ - الاعتقاد بمغفرة الله لا يدفع نحو التجري وإنما يُحيي الأمل فقط ، ومثله الاعتقاد بالشفاعة فهو لا يوجب التشويق في الذنوب . مع ملاحظة أن شرط شمول المغفرة والشفاعة هو رضى الله وإرادته . وحينئذ يكون أثر هذا الاعتقاد هو إنقاذ القلوب من شر اليأس والقنوط ، وجعلها بين الخوف والرجاء ، (جواب الإشكال الثالث) .

٣ - الشفاعة على نوعين : باطلة وصحيحة ، فورود آيات في القرآن تنفي الشفاعة وأخرى تثبتها يدل دلالة واضحة على وجود نوعين من الشفاعة ، والقرآن يحاول أن يصرف الأذهان عن الشفاعة الباطلة ويوجهها نحو الشفاعة الحقة . (جواب الإشكال الرابع) .

٤ - الشفاعة لا تتناقض مع العمل ، لأن العمل بمنزلة العلة المنفعلة

ورحمة الله بمنزلة العلة الفاعلة (جواب الإشكال الخامس) .

٥ ـ في الشفاعة الصحيحة لا يرد تصور أن الله قد وقع تحت تأثير أي أحد لأن المسير فيها من الأعلى نحو الأدنى (جواب الإشكال السادس) .

٦ ـ لا يوجد الاستثناء ولا عدم العدالة في الشفاعة ولا في المغفرة لأن رحمة الله سبحانه غير محدودة وكل محروم منها فهو بسبب قابليته فالحرمان من جهة قصور القابل فقط .

(جواب الإشكال السابع) .

٨

الفصل الثامن

عمل الخير من غير المسلم

* *

طرح البحث
الناحية العامة للبحث
لا يُقبل دين سوىٰ الإسلام
العمل الصالح بدون الإيمان
طِرازان من التفكير
المفكرون المستنيرون
المتشدِّدون
قيمة الإيمان
المؤاخذة علىٰ الكفر
مراتب التسليم
الإسلام الواقعي والإسلام الجغرافي
الإخلاص شرط لقبول أعمال الخير
الكيفية أم الكمية
مسجد البهلول
الإيمان بالله وبالآخرة
الإيمان بالنبوة والإمامة
الإصابة بالآفات
تحت الصفر
القاصرون والمستضعفون
من وجهة نظر حكماء الإسلام
ذنوب المسلمين
الشروط التكوينية والشروط الاعتبارية
نتيجة البحث

* *



طرح البحث :

من المسائل المتعلقة بموضوع « العدل الإلٰهي » والتي وقع فيها النقاش هي مسألة « أعمال الخير من غير المسلمين » .

فأنت تجد على لسان مختلف الطبقات في هذا العصر من عالم وجاهل ، من أمي ومثقف هذا السؤال : أتكون أعمال الخير التي يؤديها غير المسلم مقبولة أم لا ؟

فإذا كانت مقبولة إذن لا فرق بين أن يكون الإنسان مسلماً أو غير مسلم والأمر الأساسي هو أن يفعل الإنسان في الدنيا خيراً . كما إذا فرضنا كونه غير مسلم أو غير متدين على الإطلاق ولكنه لم يضرّ أحداً .

وإذا لم تكن مقبولة بل كانت كالهباء المنثور ليس لها عند الله أجر ولا ثواب فكيف يتلاءم هذا مع عدل الله ؟

ومثل هذا السؤال يمكن طرحه على مستوى المذهب الشيعي خلال دائرة الإسلام فنقول : أيكون عمل المسلم غير الشيعي مقبولاً عند الله أو هو

عبث لا طائل تحته ؟

فإن كان مقبولاً عند الله إذن لا فرق بين أن يكون الانسان مسلماً شيعياً أو مسلماً غير شيعي وإنما الاعتماد كله على أن يكون الإنسان مسلماً فقط كما إذا فرضنا أنه لم يكن شيعياً ولم يوال أهل البيت ولكنه لم يعمل سوءاً . وإذا لم يكن مقبولاً فكيف ينسجم ذلك مع عدل الله ؟

كان هذا السؤال في الماضي يتردد على لسان الفلاسفة ويُتناقل في الكتب الفلسفية . أما في زماننا فهو ينطلق على كل لسان ويطرح في كل وسط ، ولا يوجد إلا القليل ممن لم يطرح هذا السؤال ، على الأقل مع نفسه .

وقد فكر الفلاسفة الإلٰهيون بأنه إذا بنينا على كون الناس الخارجين عن الدين هم أهل شقاء وعذاب إلٰهي لزم من ذلك أن تتم الغلبة للشر والشقاء في نظام الوجود مع أن من المسلّم لدينا أن الأصالة والغلبة للخير والسعادة وليس للشر ولا للأحزان .

فالإنسان يحتل صدر قائمة المخلوقات وكل شيء آخر فقد خلق من أجله (بالمفهوم الصحيح الذي يدركه أصحاب الحكمة وليس بالمفهوم الشائع الذي يتخيله أصحاب النظرة القصيرة) . ولو بنينا على أن الإنسان نفسه قد خلق لنار جهنم ، أي أن مصير أغلبية الناس إلى جهنم للزم من ذلك كون غضب الله غالباً على رحمته ، لأن أكثر الناس عن الحق لغرباء ، ومن اهتدى منهم بنور الحق فهو واقع في الضلال من حيث العمل والتطبيق .

هذا هو الموضوع من وجهة نظر الفلاسفة .

ومنذ نصف قرن تقريباً وعلى أثر سهولة الاتصال بين المسلمين وغيرهم وزيادة وسائل الاتصال الجماعية وكثرة الزيارات المتبادلة بينهم دخلت هذه

المسألة كل المجالات العامة لمختلف الطبقات ، وخاصة الطبقة المثقفة أو المستنيرة وأخذوا يتساءلون : أمِنَ الشروط الحتمية لقبول الأعمال الصالحة أن يكون العامل مسلماً أو مؤمناً ؟

وعندما يقرأ هؤلاء سِيَر بعض المخترعين أو المكتشفين في العصر الأخير والذين أدوّا خدمات للبشرية لا تقدّر بثمن ومع ذلك فهم ليسوا بمسلمين يرونهم لائقين للثواب والإحسان . وبمجرد أن يقارنوا ذلك بما رسخ في أفكارهم من أن عمل غير المسلم هباء لا فائدة منه فإنهم يقعون فريسة للتردد والاضطراب .

وعلى هذا فالمسألة التي لم تكن تتجاوز عقول الفلاسفة ولا تخرج عن المجالس الخاصة أصبحت اليوم تضطرب في كل العقول وتدفئ كل المحافل ، وتتعالى الأصوات بها على أنها إشكال موجّه إلى العدل الإلٰهي .

ومن الجلي أن هذا الإشكال لا يتعلق مباشرة بالعدل الإلٰهي ، وإنما هو متعلق بنظرة الإسلام إلى الإنسان وأعماله . ومن هنا يصبح متعلقاً بالعدل الإلٰهي حيث يبدو كون هذه النظرة للإنسان وأعماله ومعاملة الله له سائرة على خلاف موازين العدل الإلٰهي .

وفي لقاءاتي المتعددة مع الشباب والطلاب واجهت كثيراً هذا السؤال فتارة كانوا يسألون : أيذهب هؤلاء المخترعون والمكتشفون العظماء بكل ما أسدوه من خدمات لا تنسى للبشرية جمعاء إلى جهنم ؟

أيذهب باستور وأديسون وأمثالهم إلى النار ، ويخلّد المقدسون العاطلون الذين أنفقوا أعمارهم في زوايا المساجد في الجنة ؟

أخلق الله الجنة لنا نحن الشيعة فقط ؟

ولا يغيب عن ذاكرتي أن رجلاً من أهلْ بلدتي جاء يوماً إلى طهران وكان

إنساناً مسلماً متديناً وعندما لقيني ناقشني في هذه المسألة .

وكان هذا الرجل قد شاهد في مستشفى للمصابين بالجذام في مشهد الرضا (ع) ممـرضات مسيحيات يقمن بخدمات مخلصة (على الأقل كما يعتقد هو) للمرضى فتأثر تأثراً بالغاً وهيَّجه الموضوع ودفعه نحو الشك والتساؤ ل .

وكما تعلمون فإن تمريض الأشخاص المصابين بالجذام عمل شاق ينفر منه الطبع وهو معقد للغاية .

وبمجرد تأسيس هـذا المستشفى هناك لم يوافق أحد من الأطباء سوى القليل للعمل فيه . أما الممرضات فقد أحجمن عن التمريض فيه إطلاقاً . وأعلنت الصحف عن حاجة هذا المستشفى إلى ممرضات ولكن لم تستجب ولا ممرضة واحدة في طول إيران وعرضها لتلك الدعوة . وبعد ذلك لبت الدعوة شابات مسيحيات من فرنسا كنّ قد انصرفن عن الدنيا فجئن من بلادهن وأخذن على عاتقهن تمريض هؤلاء المجذومين .

وقد أثّرت هذه التضحية والعمل الإنساني والرعاية المخلصة التي تقدمها هذه الممرضات إلى هؤلاء المصابين بالجذام والذين قد تخلّى عنهم حتى الآباء والأمهات ـ أثّرت في نفسه آثاراً لا تمّحي .

وحكى لي أن الممرضات المسيحيات كنّ يلبسن ملابس طـويلة وفضفاضة ولم يظهر منهن سوى الوجوه والأيدي ، وتحمل كل واحدة منهن مسبحة طويلة لعلّ فيها ألف حبة ، وكلما فرغت إحداهن من أعمالها انصرفت إلى الذكر والتسبيح .

ثم يتساءل هذا الرجل بفكر مبعثر ونغمة متحمسة : أهذا القول الذي

يدعي أن غير المسلم لا يدخل الجنة صحيح ؟

ونحن لا نريد هنا أن نبحث عن الدوافع الحقيقية الكامنة وراء مجيء الشابات المسيحيات لنتأكد أن مجيئهن لله وفي سبيل الله ، أيكون الباعث لهن هو الحب الخالص للإنسانية ؟ أو هناك دوافع أخرى خافية علينا ؟

وليكن واضحاً أننا لا نريد أيضا أن نكون متشائمين ـ مع أننا لسنا أيضا متفائلين تماماً ـ وإنما غرضنا أن نبين كون هذه الحوادث والتصرفات قد أثرت في مجتمعاتنا تأثيراً حاسماً وقادت أبناءها للتساؤ ل والبحث .

ودُعيت قبل عدة سنين إلى محاضرة في إحدى الجمعيات ، وكان من المتعارف في هذه الجمعيات أن يطلب أصحابها من الحضور تدوين أسئلتهم لتقديمها في الوقت المناسب إلى المحاضر للجواب عليها . وجمعوا تلك الأسئلة في مذكرة قدموها إلي وأوصوني باختيار موضوع محاضرتي من بين تلك الأسئلة .

وبدأت أدقق في هذه الأسئلة فوجدت أن السؤال الذي تكرر أكثر من غيره هو هذا السؤال : أيقذف الله كل إنسان غير مسلم في جهنم .

أمِنَ الممكن أن يكون باستور وأديسونْ وكاخ من أهل العذاب ؟

ومنذ ذلك الوقت بدأت أدرك أهمية هذا الموضوع وإلى أيّ حد هو متغلغل في أفكار الناس ومشاعرهم .

ونحن نحاول في هذا الكتاب تقديم تحقيق علمي لهذا الموضوع بعون الله ولكننا قبل الشروع في صلب القضية نرى من اللازم أن نقدم له بملاحظتين توضحان المسألة توضيحاً كاملاً .

(١) الناحية العامة للبحث :

لا نهدف من هذا البحث إلى معرفة مصير الأشخاص فنحن مثلاً لا نريد تعيين كون باستور من أهل الجنة أو من أهل النار ، لأننا لا نعرف على وجه الدقة ما كانت عليه في الواقع أفكاره ومعتقداته ؟ وما هي نياته ؟ ما هي ملكاته الروحية والأخلاقية ؟

وحتى لا نعرف ما هو مجموع أعماله ؟

فنحن لم نطّلع على شيء سوى خدماته العلمية فقط .

ولا يقتصر ذلك على باستور وإنما يشمل غيره . وفي الحقيقة فإن حساب الأشخاص لا يكون إلا بيد الله سبحانه وليس من حق أحد أن يبدي رأياً قاطعاً في شخص ما بأنه من أهل الجنة أو من أهل النار .

وإذا سئلنا : أيكون الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه بكل ما يملك من زهد وتقوى وإيمان وعمل صالح من أهل الجنة قطعاً أم لا ؟

أجبنا بأننا حسب اطلاعنا لم نلاحظ عليه سوءاً في المجالات العلمية أو العملية . وما لاحظناه فهو كله خير واستقامة . أما أنه مائة بالمائة من أهل الجنة فذلك ليس من صلاحياتنا . فالله وحده المطلع على ضمائر الأشخاص والعارف بحقيقة السرائر وخفايا النفوس ، ولهذا فحسابهم عليه وحده .

وباستطاعتنا فقط إظهار نظر قاطع بشأن أولئك الذين أعلن أولياء الله مصيرهم النهائي .

وأحياناً يتنازع بعض الناس بشأن بعض العلماء من منهم أفضل وأقرب إلى الله ؟

أهو السيد بن طاووس ؟ أو السيد بحر العلوم ؟ أو الشيخ الأنصاري ؟
وأحيانا يتساءلون عن أولاد الأئمة أيهم أفضل وأعز عند الله ؟ أهو عبد العظيم أو فاطمة المعصومة ؟

واستفتى بعضهم مراجع التقليد قائلاً : من هو الأفضل العباس بن أمير المؤمنين أو علي الأكبر بن الحسين (ع) ؟

ولكي يكون السؤال عملياً حتى يضطر مرجع التقليد للجواب عليه فقد صاغوا السؤال على هذه الصورة :

لو نذر إنسان شاة لأفضل ولد من أولاد الأئمة فمن هو الأفضل العباس أو علي الأكبر ؟

ومن الواضح أن هذه التساؤلات غير صحيحة . والجواب عليها ليس جزءاً من وظيفة الفقيه ولا غير الفقيه ، لأن تعيين مقامات عباد الله ليس في عهدتنا وإنما يجب إرجاع ذلك إلى الله ، فالعلم الحقيقي منحصر به ومقصور عليه .

وورد في بعض الأحاديث أن بعض المسلمين في صدر الإسلام أبدوا آراء من هذا القبيل في غير محلها فمنعهم الرسول (ص) من الخوض في هذه الأمور .

فعندما توفي عثمان بن مظعون جاءت امرأة من الأنصار تسمى « أم علاء » يبدو أنها كانت زوجته حيث أنه كان يعيش في بيتها وبمحضر من رسول الله (ص) خاطبت الجنازة قائلة : « هنيئاً لك الجنة » ومع أن عثمان بن مظعون رجل جليل القدر وقد أبكى موته رسول الله بكاء مرّا حتى أنه (ص) كان يقذف بنفسه على الجثمان ويقبله ولكنه استاء من هذا القول الصادر من

تلك المرأة ونظرها نظرة غاضبة ثم قال (ص) : من أين تعلمين ؟ ولماذا بدون علم تحكمين ؟ أأوحي إليك ؟ أأنت على علم تام بحساب خلق الله ؟

فأجابت المرأة : يا رسول الله إنه رفيقك وجليسك وشريكك في الجهاد .

فأجاب الرسول الأعظم (ص) بجملة عجيبة تستدعي الدقة :

« إني رسول الله وما أدري ما يفعل بي »[1] .

وتحكي هذه الجملة مضمون إحدى الآيات الكريمة :

﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ﴾[2] الأحقاف ـ ٩

وينقل مثل هذا في موت سعد بن معاذ . فعندما تكلمت أم سعد مخاطبة نعشه بما يشبه تلك الجملة السابقة ردّ عليها النبي الكريم (ص) :

« اسكتي لا تحتّمي على الله »[3] .

وتتضمن هذه الجملة نهيها عن التدخل في الحكم بشيء متعلق بالله .

---

(١) أسد الغابة ـ عثمان بن مظعون .

(٢) قد يشكل بأن مضمون هذه الآية يتناقض مع ما هو مسلم وقطعي بين المسلمين وهو كون الرسول (ص) قد أخبر بشفاعته يوم القيامة لبعض المذنبين وبمقامه المحمود هناك . بل لعل مضمون هذه يتنافى مع الآيات الأخرى من قبيل « ولسوف يعطيك ربك فترضىٰ » أو « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » . والجواب أن مفاد الآية كما يعرف ذلك من الحديث السابق هو أن نتيجة أعمال الإنسان وبالتالي مصيره إلى أين لا يمكن القطع بها . والله وحده الذي يعلم بالمصائر الحقيقية ، وإذا كان هناك من يعلم بها فهو عن طريق الوحي الإلهي فحسب . والآية النافية للعلم بالمصير النهائي متعلقة بما إذا حاول النبي أو أي شخص آخر التنبؤ بالمصير معتمداً أو مطمئناً بنفسه وعمله . أما الآيات المبينة كون الرسول الأكرم (ص) على علم بعاقبته أو عاقبة الآخرين فهي ناظرة إلى أن ذلك حاصل بوحي الله وإرادته .

« المؤلف »

(٣) بحار الأنوار ـ طبعة الآخوندي ـ المجلد السادس ص ٢٦١ والطبعة القديمة ـ المجلد الثالث ص ١٦٥ .

(٢) ـ لا يُقبل دين سوى الإسلام :

الملاحظة الثانية التي يجب توضيحها قبل الورود في أصل البحث هي أننا نستطيع تناول البحث في أعمال الخير من غير المسلمين على نحوين وفي الحقيقة فإنهما بحثان : الأول يتضمن السؤال الآتي : أيكون الدين المقبول عند الله هو الدين الإسلامي وحده أم هناك أديان أخرى غير الإسلام مقبولة أيضاً لديه ؟

وبعبارة أخرى : أمن الواجب فقط أن يكون للإنسان دين ما ، والحد الأقصى هو كونه منتسباً لنبي من أنبياء الله ثم لا يوجد فرق بين هذه الأديان فسواء أكان مسلماً أم مسيحياً أم يهودياً أم حتى مجوسياً ؟

أو أن لكل زمان ديناً حقيقياً واحداً ليس أكثر ؟

البحث الثاني : بعد التسليم بكون الدين الحق في كل زمان واحداً ليس أكثر نتساءل : إذا عمل شخص عملاً خيراً يمضيه الدين الحق ولكنه لم يكن من المتدينين بذلك الدين الحق . أفيكون لهذا العمل الخير جزاء وثواب في الآخرة أو لا ؟

وبعبارة أخرى : أمن شروط الظفر بالثواب على العمل الصالح كون العامل له مؤمنا بالدين الحق أم لا ؟

والذي نسلّط عليه الضوء في هذا الفصل إنما هو البحث الثاني .

ونجيب إجمالا عن البحث الأول بأن الدين الحق لكل زمان هو دين واحد ليس أكثر وواجب الجميع أن يتبعوه هو لا غيره .

والفكرة الرائجة هذه الأيام بين مدعي الثقافة والإستنارة والقائلة إن الأديان السماوية كلها معتبرة في كل زمان ليست إلا فكرة خاطئة .

ومن المؤكد أن بين أنبياء الله لا يوجد اختلاف ولا نزاع لأنهم جميعاً يتجهون نحو هدف واحد ويعبدون رباً واحداً ، ولم يُبعثوا إلى البشر من أجل تفريقهم شيعاً ولا لإيجاد الفئات المتناقضة بينهم .

ولكن هذا لا يعني أن يكون لكل زمان أديان متعددة وكلها من جهة الحق واحدة فيصبح الإنسان مختاراً بينها فأيّها اختار فهو مبرئ للذمّة .

كلا . . . ليس هذا معناه ، وإنما معناه أن الإنسان يجب عليه الإيمان بكل الأنبياء وكون الأنبياء السابقين مبشرين بالأنبياء اللاحقين ولا سيما أفضل الأنبياء وخاتمهم ، وأن الأنبياء اللاحقين مصدقون برسالة الأنبياء السابقين . ويلزم من الإيمان بكل الأنبياء التسليم في كل زمان بشريعة النبي الخاص لتلك المرحلة ، ومن هنا نعلم أن التسليم في المرحلة النهائية التي بدأت ببعثة النبي الكريم (ص) لا بد أن يكون بشريعة هذا النبي العظيم لأنها كلمة الله الأخيرة للإنسان . وهذا هو معنى الإسلام أي التسليم لله وقبول مرسليه جميعاً .

وكثير من الناس في زماننا يكثرون من ترديد هذه الفكرة وهي أن الإنسان يكفيه الإيمان بالله والتبعية لدين من الأديان السماوية الثابت كونها من الله وتطبيق أوامر ذلك الدين ، أما ظواهر الأمور وأشكال الدساتير فليس لها أهمية كبيرة ، فالمسيح نبي ومحمد (ص) نبي ، ولو عَمِلنا طبق أوامر المسيح وذهبنا إلى الكنيسة في كل أسبوع مرة لكان عملنا مقبولاً ، ولو عملنا طبق أوامر النبي محمد (ص) وأدينا الصلاة في كل يوم خمس مرات لكان عملنا مقبولاً أيضاً .

ويؤكد هؤلاء أن الأمر المهم هو الإيمان بالله والعمل طبق دستور إلٰهي أيّ واحد كان .

ومن المؤمنين بهذا الخط الفكري جورج جرداق صاحب كتاب الإمام علي (ع) وجبران خليل جبران . وكلاهما أديبان مسيحيان مشهوران[1] .

فهذان الكاتبان يتحدثان عن شخصية رسول الله (ص) وشخصية أمير المؤمنين (ع) كما يتحدث عنهما المؤمن المعتقد بهما .

ويتساءل بعض الناس كيف يكون هؤلاء مؤمنين بالنبي (ص) وبالإمام علي (ع) وهم مع ذلك مسيحيون ؟ لو صدقوا القول لأصبحوا مسلمين ، ولما كانوا مسيحيين ، وبقاؤهم على المسيحية يثبت أن كلامهم ذاك خداع ومكر وأن عقيدتهم في النبي والإمام غير حقيقية .

وجوابنا لهم أن هذا الحب والعقيدة التي يبديها هؤلاء بالنبي والإمام ليست كذباً ولا خداعاً ، ولكنهم يتبعون منهجاً فكرياً خاصاً لا يرى مانعاً من الجمع بين الأديان .

ويعتقد هؤلاء أن الإنسان ليس ملزماً بدين خاص ، فبأيّ دين اعتقد فهو كاف له ، ولهذا فهم في الوقت الذي يعتقدون فيه بالمسيحية فإنهم يحبون الإمام علياً (ع) ، بل يعتقدون أن الإمام نفسه يفكر بمثل تفكيرهم ، يقول جورج جرداق :

---

(١) كلام جورج جرداق في حق الرسول الأكرم (ص) يدل على إيمانه بنبوته ونزول الوحي عليه ، وفي حق علي (ع) يعتقد أيضا بكونه رجلاً إلٰهياً خالصاً ويجعله إلى جانب المسيح (ع) ولكنه في الوقت نفسه فهو لا ينسحب من الدين المسيحي .

أما جبران خليل جبران فهو يقول بحق علي (ع) :

« وفي عقيدتي أن علي بن ابي طالب أول عربي جاور الروح الكلية وسامرها » .

وهو يتحدث عن شخصية الامام علي (ع) بشوق أكبر حتى من شخصية النبي العظيم (ص)، وله في حق الإمام علي (ع) جمل رائعة منها :

« مات والصلاة بين شفتيه » .

ويقول عنه في مكان آخر :

« لقد ولد علي (ع) في غير زمانه ، ولست أدري ما هو السر في أن الدنيا أحيانا تأتي بأفراد في زمان غير زمانهم » .

وهذا هو مضمون جملة وردت في إحدى خطب الإمام (ع) حيث يقول في الخطبة ١٤٩ :

غداً ترون أيامي ويكشف لكم عن سرائري وتعرفونني بعد خلو مكاني وقيام غيري مقامي » .

« يأبى علي بن أبي طالب أن يلزم أحداً من الناس بقبول دين خاص »[1]

ونحن نخالف هذه الفكرة .

وصحيح أنه ليس في الدين إكراه كما يقول الله تعالى :

« لا إكْرَاهَ فِي ٱلدِّين » .

ولكن هذا لا يعني أن دين الله متعدد في الزمان الواحد ، ولكل أحد الحق في اختيار الدين الذي يحلو له .

فلكل زمان دين واحد حق فحسب . وفي كل زمان يأتي نبي بشريعة من الله يُكَلِّفُ الناسُ باتباعها وتطبيقها في المجالات العبادية والمجالات الأخرى حتى يصل دور خاتم الأنبياء (ص) . وفي زمان هذا الرسول الكريم (ص) إذا شاء إنسان أن يجد طريقه إلى الله فلا بد له من اتباع أوامر هذا الدين الذي جاء به ، والقرآن الكريم يقول :

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[2]

فإذا قيل إن المقصود من الإسلام في هذه الآية هو التسليم لله وليس الدين الأخير للبشرية .

كان جوابنا أجل إن الإسلام هو التسليم ، والدين الإسلامي ليس إلا دين التسليم ، ولكن حقيقة التسليم في كل زمان تتخذ شكلاً معيناً ، وشكلها في زماننا هو الدين الذي جاء على يدي خاتم الأنبياء محمد (ص) ، ولهذا فكلمة الإسلام هنا تنطبق على هذا الدين فقط .

---

(١) الإمام علي ـ تحت عنوان لا تعصب ولا إطلاق .

(٢) آل عمران ـ ٨٥ .

وبعبارة أخرى : إن التسليم لله يستلزم قبول أوامره جميعاً ومن الواضح أنه يجب العمل بآخر ما ورد من أوامره ، وآخر أوامره ليس إلا هذا الدين الذي جاء به رسول الله محمد (ص) .

العمل الصالح بدون الإيمان :

اتضحت إلى الآن النقاط الآتية : ـ

١ ـ يكون البحث في الناحية الكلية والعامة ، ولا يتعرض لمصير الأشخاص كلّ على حدة .

٢ ـ ليس هذا البحث في أن الدين الحق واحد أو متعدد ، وإنما نحن متفقون على أن الدين الحق واحد والكل مكلف بالاعتقاد به .

٣ ـ بحثنا يتناول ما إذا أدّى شخص عمل خير دون أن يكون تابعاً للدين الحق مع فرض أن الدين الحق يحسّن ذلك العمل المؤدى ، أفينال هذا الإنسان ثواباً وأجراً على عمله ذاك ؟

مثلاً الإحسان إلى الناس مما يؤكد عليه الدين الحق وكذلك الخدمات الثقافية من قبيل تأسيس المدارس ومجالات التعليم والتأليف والتدريس وكذلك الخدمات الصحية من قبيل المعالجة والتمريض وإشادة المؤسسات الصحية وكذلك الخدمات الاجتماعية من قبيل إصلاح ذات البين ومساعدة المحتاجين والمعوّقين وحماية حقوق المغلوبين على أمرهم والنضال ضد المتجاوزين والظالمين والوقوف إلى جانب المحرومين ، وإجمالاً إقامة العدل الذي هو الهدف من بعثة الأنبياء وتوفير ما يطيّب خواطر المصدومين والمصابين وأمثالهم ، كل هذه تدخل ضمن ما يوصي به أي دين . وبالإضافة إلى توصية الدين بها فإن

العقل والوجدان لدى كل إنسان يحكمان بحسن هذه الأمور .

والآن نتساءل : لو أدى إنسان غير مسلم من هذه الأعمال شيئاً أَلَهُ أجر وثواب عليها أم لا ؟

الدين الحق يوصينا مثلاً بالأمانة ، بالامتناع عن الكذب ، فلو أن شخصاً غير مسلم طابقت أعماله هذه الأوامر أيستحق جزاءً وثواباً أم لا ؟

وبعبارة أخرى أتكون الخيانة والأمانة بالنسبة إلى غير المسلم متساويتين أم لا ؟

أتكون الصلاة والزنا بالنسبة إليه سواء أم لا ؟

هذه هي المسألة التي نحاول الوصول فيها إلى نتيجة .

طِرازان من التفكير :

يجيب على هذه الأسئلة عادة أولئك الذين يزعمون لأنفسهم الاستنارة والثقافة والحداثة بالنفي القاطع مدّعين أنه لا فرق إطلاقاً بين المسلم وغيره بل وحتى بين الموحّد وغيره ، وكل من أدى عملاً خيراً من قبيل إشادة مؤسسة خيرية أو اكتشاف شيء أو اختراعه فهو يستحق ثواباً أو أجراً من الله .

ويقولون إن الله سبحانه عادل ولما كان عادلاً فهو لا يرجح أحداً من عباده على أحد لأنه لا تأثير لإيمان العبد وعدم إيمانه بالنسبة إلى الله ، والله سبحانه لا يضيع عمل عبد من عباده بسبب عدم إيمان ذلك العبد وعدم ارتباطه به ، وعلى هذا إذا عرف العبد ربه وآمن به وأدى عمل خير ولكنه لم يؤمن بمرسليه وأنبيائه فبطريق أولى لا يُضيع عمله ولا يَسحق حقَه .

وتوجد فئة في مقابل هؤلاء تماماً لأنهم يرون الناس جميعاً مستحقين

للعذاب ولا ينجو منه إلا قليل منهم ،وهم يستدلون على زعمهم هذا بأن الناس إمَّا أن يكونوا مسلمين أو غير مسلمين ، وغير المسلمين يشكلون ثلاثة أرباع سكان العالم وباعتبارهم غير مسلمين فهم أهل النار . والمسلمون إما أن يكونوا معتقدين بالمذهب الشيعي أو غير معتقدين به ، والذين هم غير معتقدين بالمذهب الشيعي يشكلون ثلاثة أرباع مجموع المسلمين ولكونهم غير مؤمنين بالمذهب الشيعي فهم من أصحاب جهنم . ويبقى الذين نطلق عليهم اسم الشيعة وأكثر هؤلاء ـ في حدود ثلاثة أرباعهم ـ ليس لهم من المذهب الشيعي إلا اسمه ، والقليل جداً منهم من يقوم بوظائفه حيث يكون مقلداً لمجتهد يسير على أساس فتاواه ، ويغلب على أهل التقليد أيضاً أنهم ليسوا أصحاب عمل .

ونستنتج من هذا أن الذين ينجون من النار ليسوا إلا قلة ضئيلة .

هذان منطقان وطرازان من التفكير . أولئك لا يرون في الكون إلا صلحاً ومسالمة وهؤلاء لا يرون فيه إلا غضباً وانتقاماً قد سبق فيه غضب الله رحمته .

المنطق الثالث :

ويوجد لدينا سبيل ثالث وهو منطق القرآن الكريم ، فهو يمنحنا تفكيراً مغايراً لما سبق ، تفكيراً فيه نكهة القرآن .

ووجهة نظر القرآن لا تتطابق مع وجهة نظر المستنيرين ولا مع وجهة نظر المقدسين المتشددين .

فالقرآن الكريم يشيد نظرته على أساس خاص ، وعندما يحيط الإنسان علماً بها فهو يضطر للاعتراف بأن الحل الوحيد هو ذلك الذي جاء به هذا الكتاب الكريم فيقوى إيماننا به ونصبح على بصيرة من أن هذه المعارف الراقية لم تأت من قبل بشر وإنما لها أساس سماوي .

والآن نحاول أن ندقق في الأدلة التيجاءبها كل من المفكرين المستنيرين والمقدسين المتشددين لنرى موضع الخلل فيها ثم نصل إلى منطق القرآن الكريم الذي يتمتع بفلسفة خاصة في هذا الميدان .

المفكرون المستنيرون :

وهم يُقدّمون نوعين من الأدلة لمدعاهم :

١ ـ الدليل العقلي : فالبرهان المنطقي القائل إن لكل عمل خير ثواباً يعتمد على مقدمتين : ـ

أ : إن علاقة الله سبحانه بكل الموجودات متساوية ، وكذلك نسبته تعالى إلى كل الأزمنة والأمكنة ، فكما أن الله موجود في الشرق فكذلك هو موجود في الغرب ، وكما هو موجود في الأعلى فهو موجود في الأسفل وهكذا . . . وهو موجود في الزمان الحاضر والماضي والمستقبل ، فالماضي والحاضر والمستقبل لا تختلف بالنسبة إلى الله ، وهكذا الأعلى والأسفل والشرق والغرب فهي جميعاً بالنسبة إليه واحدة . والمخلوقات كذلك تنسب كلها إليه بنسبة واحدة .

وليس له أية علاقة خاصة بأحدهم ولا رابطة قرابة ببعضهم ، وعلى هذا تصبح نظرة اللطف أو نظرة الغضب منه واحدة لكل عباده إلا أن يوجد اختلاف من ناحية العباد أنفسهم[1] .

---

(١) هذا الحديث لا يعني أن نسبة الأشياء كلها إلى الله واحدة واستحقاقها واحد . فنسبتها إلى الله مختلفة ولكن نسبة الله إليها واحدة . والله قريب من الأشياء جميعاً وعلى نحو واحد ولكن الأشياء تختلف في قربها وبعدها منه . وتوجد جملة في دعاء الافتتاح تؤدي هذا المضمون :

« الذي بعد فلا يرى وقرب فَشَهِدَ النجوى » .

والواقع أننا نحن البعيدون عنه أما هو فقريب منا .

وإن هذا لشيء غريب فكيف يمكن أن يوجد شيئان ولهما من حيث القرب والبعد نسبتان مختلفتان ؟

أجل في هذا المجال يكون الله سبحانه قريباً إلى الأشياء ، أما الأشياء نفسها فلا تكون قريبة منه وإنما هي مختلفة في البعد والقرب منه .

=

إذن لا يوجد أحد عزيز عند الله بدون مبرر ، ولا يمكن أن يوجد شخص ذليل ومطرود منه بدون دليل . لأن الله ليس له علاقة قرابة بأحد ولا يوجد شخص يملك حُظوة لدية .

ولما كانت علاقة الله بجميع الموجودات واحدة فلا يوجد دليل على قبول عمل خير من إنسان وعدم قبوله من إنسان آخر . فإذا كانت الأعمال واحدة فالجزاء لا بد أن يكون واحداً ، وذلك لأننا فرضنا أن نسبة الله إلى كل الناس واحدة ، فالعدالة توجب أن يمنح الله ثواباً واحداً لكل عباده المحسنين سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين .

ب ـ المقدمة الثانية تتضمن أن حسن وقبح الأعمال ليس اعتبارياً وإنما هو واقعي وباصطلاح علماء الكلام وأصول الفقه يكون حسن وقبح الأفعال ذاتياً من ذاتياتها .

ويعني هذا أن الأعمال الحسنة والأعمال السيئة متميزة بذاتها ، فالأعمال الحسنة حسنة بذاتها وهكذا الأعمال السيئة فهي سيئة بذاتها .

الصدق والاستقامة والاحسان وخدمة الناس كلها حسنة بذاتها ، أما الكذب والسرقة والظلم فهي سيئة بطبعها .

= وفي هذه الجملة ملاحظة يجب الالتفات إليها وهي أنها عندما تنسب البعد إلى الله فهي تذكر صفة من صفات المخلوقات للتدليل على ذلك وهذه الصفة هي الرؤ ية الإنسانية : « الذي بعد فلا يرى » ، وعندما تصف الله بالقرب فهي تذكر صفة من صفات الله للتدليل على ذلك وهذه الصفة هي الرؤ ية الإلهية : « وقرب فشهد النجوى » فالحديث عندما يكون عن أعمالنا فنحن ننسب البعد إلى الله أما عندما يكون الحديث عن أفعاله تعالى فنحن ننسب صفة القرب إليه سبحانه .

يقول الشاعر سعدي :

« الحبيب الذي هو أقرب مني إلى نفسي عجباً كيف أكون بعيداً عنه

ماذا أصنع مع الصديق الذي هو إلى جانبي ومع ذلك أنا منه مهجور » .

« المؤلف »

وكون الصدق حسناً والكذب قبيحاً ليس من جهة أن الله أمر بالأول ونهى عن الثاني بل على العكس ، أي لما كان الصدق أمراً حسناً فإن الله قد أمر به ، ولما كان الكذب شيئاً قبيحاً فإن الله قد نهى عنه .

وبعبارة قصيرة فإن أمر ونهي الله تابعان للحسن والقبح الذاتيين للأفعال وليس بالعكس .

ومن هاتين المقدمتين نستنتج ما يلي : لما كان الله لا يقدم على الترجيح ، ولما كان العمل الحسن حسناً من كل أحد ، إذن كل شخص يقدم عملاً حسناً فمن الضروري والواجب على الله أن يمنحه الثواب والإحسان .

وبمثل هذا الدليل في مورد الأعمال السيئة يثبتون أنه لا اختلاف بين مرتكبي الذنوب وكلهم معاقبون عليها .

٢ ـ الدليل النقلي : يؤيد القرآن الكريم في كثير من آياته المضمون السابق للدليل العقلي وهو أنه لا ترجيح بين أبناء البشر في جزاء الخير بالخير وجزاء الشر بالشر .

فاليهود مثلاً باعتبار كونهم داعين إلى الترجيح فقد قاومهم القرآن وحرَّض عليهم . وهم يقولون ـ ولا يزالون ـ إن الدماء الإسرائيلية، محبوبة لدى الله ونحن أبناء الله وأحباؤه ـ، فلو فرضنا أن الله يدخلنا النار فإن تلك المدة لن تطول حتى يعفو عنا ويخرجنا منها . أما القرآن فهو يعد هذه أماني وخيالات باطلة ويحاربها بكل ما أوتي من قوة . وقد خطّأ القرآن الكريم بعض المسلمين الذين وقعوا في حبائل مثل هذا الغرور .

وهذه بعض الآيات التي تتضمن ما قلناه :

١ ـ ﴿ وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[1] .

ويقصد بالقائلين هنا اليهود .

٢ ـ ويجيب القرآن الكريم على تخيل اليهود هذا بقوله :

﴿ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾[2] .

٣ ـ وفي مكان آخر أضيف المسيحيون إلى اليهود وخُطِّئوا جميعاً : ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[3] .

٤ ـ وفي سورة النساء أضيف المسلمون إلى اليهود والنصارى . فالقرآن يقمع كل الأفكار المنحرفة ومن أي شخص صدرت . وأحياناً يتأثر المسلمون بأفكار أهل الكتاب ويظنون أنهم أعزاء بلا سبب كما ظن قبلهم أهل الكتاب وحينئذ يقابلهم القرآن بهذا الجواب :

﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

---

(١) البقرة ـ ٨٠ ـ ٨٢ .

(٢) آل عمران ـ ٢٤ ، ٢٥ .

(٣) البقرة ـ ١١١ ، ١١٢ .

فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾[1] .

٥ ـ دعنا من الآيات التي تنفي القرب والمعزّة بدون مبرر فهناك آيات أخرى تتضمن أن الله لا يضيع أجر عمل صالح على الإطلاق ، وتعتبر هذه الآيات دليلاً على قبول عمل الخير من عامة الناس مسلمين كانوا أم غير مسلمين ، ونحن نقرأ في سورة زلزلت :

﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾[2]

ويقول في مكان آخر :

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[3] .

ويقول تعالى :

﴿ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴾[4] .

وسياق هذه الآيات يدل على العموم الذي لا يقبل التخصيص .

ويقول علماء الأصول إن بعض العام يرفض الاستثناء والتخصيص أي أن السياق يكون بشكل يدل على نفي الاستثناء ، فعندما يقول « إنا لا نضيع أجر المحسنين » فمعناه أن المقام الإلٰهي يوجب علينا أن نحفظ لعامل الخير عمله ، ومن المستحيل أن يتخلى الله ولو في مكان واحد عما يقتضيه المقام الإلٰهي ويضيع أجر محسن ما .

---

(١) النساء ـ ١٢٣ ، ١٢٤ .
(٢) زلزلت ـ ٧ ، ٨ .
(٣) التوبة ـ ١٢٠ .
(٤) الكهف ـ ٣٠ .

٦ ـ وهناك آية أخرى يعتمد عليها كثيراً في هذا المورد ويُدَّعى أنها صريحة في المطلوب :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[1] .

ففي هذه الآية يذكر الله سبحانه الشرط الذي ينجي من العذاب وهو الإيمان بالله واليوم الآخر وأن يكون العمل صالحاً ولا يوجد شرط آخر .

وقد تجاوز بعض المثقفين هذا الحد وزعموا أن هدف الأنبياء هو الدعوة إلى العدل والخير ، وعلى أساس القانون القائل : « خذ الغايات واترك المبادئ » لا بد أن نقول إن العدالة والخير حتى من الكافر بالله واليوم الآخر لها ثواب وأجر وهي مقبولة عند الله . وعلى هذا القول فالذين أنكروا الله جلَّ وعلا ونفوا القيامة ولكنهم قاموا بخدمات ضخمة للبشرية ثقافية كانت أم صحية أم اقتصادية أم سياسية أم اجتماعية فإنَّهم سينالون الثواب والأجر عليها .

ومن الواضح أن هؤلاء يستطيعون الاستدلال بمثل الآيات الكريمة : ﴿ إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً ﴾ أو ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾ ولكن الآيات التي من قبيل ﴿ إن الذين آمنوا . . . من آمن بالله واليوم الآخر . . . ﴾ فهي توضح شيئاً يخالف مدعاهم .

والآن نتناول أدلة الفئة الأخرى بالبحث والتمحيص :

المتشددون :

في مقابل المثقفين الموسعين المدعين أن عمل الخير مقبول عند الله

---

(١) المائدة ـ ٦٩ .

من كل شخص وعلى أية حال ، يقف المقدسون وقفة متشددة تماماً ويقولون يستحيل أن يقبل عمل الخير من غير المسلم ، فأعمال الكافرين والمسلمين من غير الشيعة لا تستحق ولا فلساً واحداً .

والكافر والمسلم غير الشيعي مطرود بنفسه فبطريق أولى يرد عمله .

وتقدم هذه الفئة دليلين على مدعاها :

١ ـ الدليل العقلي : لو فرضنا أن أعمال الخير من غير المسلمين ومن المسلمين غير الشيعة كانت مقبولة لدى الله سبحانه فما هو الفرق إذن بين أن يكون الإنسان مسلماً أو غير مسلم ؟ وما هو الفرق بين أن يكون المسلم شيعياً أو غير شيعي ؟

فالفرق إما أن يكون بقبول أعمال المسلمين أو الشيعة وعدم قبولها من غير المسلمين أو من غير الشيعة ، وإما أن يكون الفرق بعدم العقاب على الأعمال السيئة للمسلمين الشيعة ووجوده في حق غيرهم .

أما إذا بنينا على قبول الأعمال الحسنة من الفئتين جميعاً وترتب الثواب عليها كلها فما هو الفرق بينهما إذن ؟

وما هو أثر الإسلام والتشيع في هذا المجال ؟

إذا تساوى المسلم والكافر وكذلك إذا تساوى الشيعة وغيرهم في الحساب على الأعمال فمعنى ذلك أن الإسلام والتشيع أساساً أمر زائد ولغو ولا فائدة منه .

٢ ـ الدليل النقلي : وبالإضافة إلى الدليل العقلي فهم يقدمون دليلاً نقلياً يشتمل على آيتين من القرآن الكريم وبعض الروايات والأحاديث .

وورد تصريح في بعض الآيات الكريمة بعدم قبول عمل الكافر وورد في كثير من الأحاديث أن عمل غير الشيعة الذين رفضوا ولاية أهل البيت غير مقبول أيضاً .

وفي سورة إبراهيم يشبه الله تعالى أعمال الكفار برماد تعصف به الريح فلا يبقى منه شيء :

﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَىْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ﴾[1] .

وفي آية من سورة النور يشبه الله سبحانه أعمال الكافرين بالسراب الذي يبدو كأنه ماء من بعيد ولكنك عندما تقترب منه لا تجده شيئاً حقيقياً :

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾[2] .

ومعنى هذه الآية أن الخدمات العظيمة التي تملأ العين ويراها بعض البسطاء أعظم حتى من خدمات الأنبياء ، إذا لم تقترن هذه الأعمال بالإيمان بالله فهي جميعاً عبث وهباء وعظمتها خيال كالسراب .

هكذا تكون أعمالهم الطيبة ، والويل لهم من أعمالهم السيئة كما تصرح الآية الكريمة :

﴿ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ (النور - ٤٠) .

---

(١) إبراهيم - ١٨ .
(٢) النور - ٣٩ .

وبضم هذه الآية إلى سابقتها نستنبط منهما أن أعمال الخير من الكافرين على الرغم من ظاهرها الخداع فهي لا واقع لها . أما أعمالهم السيئة فوامصيبتاه . . . كلها شر وظلمة فوقها ظلمة .

وهذه الآيات الكريمة توضح الموقف من عمل الكافر .

أما عمل المسلم الذي لم يكن شيعياً فتوضح الموقف منه روايات واردة عن أهل البيت (ع) .

وتوجد في هذا المضمار روايات متضافرة يستطيع من يحب الرجوع إليها في الكافي المجلد الأول كتاب الحجة والمجلد الثاني كتاب الإيمان والكفر ، وفي وسائل الشيعة المجلد الأول في أبواب مقدمات العبادات ، وفي مستدرك الوسائل المجلد الأول من أبواب مقدمات العبادات ، وفي بحار الأنوار مباحث المعاد الباب الثامن عشر (باب الوعد والوعيد والحبط والتكفير) والمجلد السابع من الطبعة القديمة باب ٢٢٧ والمجلد الخامس عشر من الطبعة القديمة وجزء الأخلاق من صحيفة ١٨٧ .

وللمثال نذكر رواية واحدة من وسائل الشيعة :

« عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر (ع) (أي محمد الباقر (ع)) يقول : **« كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير والله شانئ لأعماله (إلى أن قال) وإن مات على هذا الحال مات ميتة كفر ونفاق واعلم يا محمد أن أئمة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا وأضلوا فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد »**[1] .

---

(١) وسائل الشيعة ـ طبع مكتبة المحمدي قم ـ الجزء الأول من المجلد الأول ص ٩٠ .

هذه هي أدلة القائلين بأن أساس السعادة والظفر هو الإيمان والاعتقاد . ويفرط أحياناً بعض أفراد هذه الفئة فيزعمون أن مجرد ادعاء الإيمان أو الانتساب المحض كاف للنجاة والفوز . وفي زمن بني أمية كانت الفئة التي يطلق عليها اسم « المرجئة » تشيع هذه الأفكار ومن حسن الحظ أنها انقرضت بانقراض الأمويين .

وفي ذلك العصر اتخذ الفكر الشيعي المستلهم من أئمة أهل البيت (ع) موقفاً مضاداً لموقف المرجئة ، ولكن سوء الحظ شاء أن يعود فكر المرجئة بثوب آخر إلى أوساط العامـة من الشيعة ويتغلغل في عقولهم ، وأخذوا يرددون أن الانتساب الظاهري إلى الإمام أمير المؤمنين (ع) كاف للنجاة ، وكان هذا الفكر أحد العوامل الأساسية لتأخر الشيعة في العصور الأخيرة وتخليهم عن العزة والسؤدد . وراح الدراويش والمتصوفة في العصور الأخيرة بأساليب متنوعة وأعذار متعددة يحقّرون العمل ويعتبرون صفاء القلب هو الوسيلة مع أن صفاء القلب الحقيقي هو المحرِّك والمؤيد للعمل ولا يتنافى معه .

ووجدت في المجتمع فئة أوصلت قيمة العمل إلى مكان ادعت فيه أن مرتكب الكبيرة كافر ، وكانت هذه عقيدة الخوارج حيث اعتبر بعض المتكلمين مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً وإنما هو في منزلة بين المنزلتين .

والآن نريد أن نعرف ما هي الأفكار الصحيحة في هذا البحر المتلاطم من العقائد . أفنأخذ بأصالة الاعتقاد ؟ أم بأصالة العمل ؟ أم يوجد شيء ثالث ؟

وهذا بحث في قيمة الإيمان والاعتقاد .

قيمة الإيمان :

لا بد من تناول هذا البحث في ثلاث مراحل :

١ ـ أيكون فقدان الاعتقاد والإيمان بأصول الدين من قبيل التوحيد والنبوة والمعاد ، وبحسب النظرة الإسلامية الشيعية هذه الثلاثة مع الإمامة والعدل في أي ظرف وتحت أية شروط موجباً للعذاب الإلٰهي ؟

أم أنه من الممكن لبعض الذين لم يؤمنوا أن يكونوا معذورين ولا ينالهم العقاب ؟

٢ ـ أيكون الإيمان شرطاً لا يمكن التنازل عنه في قبول عمل الخير بحيث لا يقبل أي عمل خير من غير المسلمين بل ومن غير الشيعة ؟

٣ ـ أيوجب الكفر والإنكار إحباط أعمال الخير وإلقاءها في سلة المهملات ؟

سوف نتناول هذه المراحل الثلاث بالفحص والتدقيق في البحوث الآتية بعون الله .

المؤاخذة على الكفر :

لا شك في أن الكفر على نوعين : كفر على سبيل العناد والجدال ويسمى بكفر الجحود ، وكفر عن جهالة وعدم معرفة بالحقيقة .

أما بالنسبة إلى الكفر من النوع الأول فالأدلة القطعية من عقلية ونقلية تثبت أن الشخص العالم والمطّلع على الحقيقة ومع ذلك يعاندها وينكرها فهو مستحق للعقوبة .

أما بالنسبة إلى الكفر من النوع الثاني فلا بد أن نقول إن الجهالة وعدم المعرفة الناتجة عن غير تقصير من قبل المكلف فهي تقع موقع عفو ورحمة الله سبحانه .

ولتوضيح هذه المسألة نرى من اللازم أن نتناول موضوع التسليم والعناد بشيء من التفصيل .

يقول الله في كتابه الحكيم :

﴿ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾[1] .

مراتب التسليم :

الشرط الأساسي لسلامة القلب هو التسليم أمام الحقيقة والتسليم له ثلاث مراحل : تسليم الجسم ، تسليم العقل ، تسليم القلب .

فعندما يتصارع متكافئان ويشعر أحدهما بالانهزام فإنه يسلّم . وفي هذه النزاعات المادية عندما ينهزم أحد المتصارعين فهو يرفع يديه إلى أعلى ويعرض عن الحرب ويدخل في طاعة مصارعه ويأخذ منه الأوامر .

مثل هذا التسليم يشمل الجسم والظاهر ولا يعم الفكر ولا الشعور ، بل يصبح الفكر متمرداً ويحاول جاهداً أن يتخلص من سلطته ويسيطر عليه ، ويبقى بهذا الشكل وضعه الفكري والعقلي . أما عواطفه وإحساساته فهي مشمئزة من عدوه . إذن تسليم البدن لم يستطع أن يسخّر سوى ما يسخره الإجبار والقوة .

---

(١) الشعراء ـ ٨٨ ، ٨٩ .

والمرحلة الأخرى من التسليم هي تسليم العقل والفكر ، ويستطيع العقل أن يسيطر على قوة المنطق والاستدلال . أما قوة العضلات فليس لها هنا أي دور فبالضرب مثلاً لا نستطيع أن نقنع طالباً بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين ، وإنما لا بد لإثبات القضايا الرياضية من الاستدلال ولا طريق لها غير ذلك . فالعقل يضطر الخصم للتسليم بالاستدلال والفكر ، فإذا كانت لديه أدلة كافية وقد عُرضت على عقل الخصم وفهمها فهو حينئذ يذعن ولو وقفت كل قوة العالم تمنعه من التسليم .

والمشهور عن جاليلو أنه عندما كان يعذّب على عقيدته في حركة الأرض حول الشمس ومركزية الشمس للكواكب فإنه هدّد بالإحراق بالنار فاضطر لإعلان توبته من تلك العقيدة ولكنه في الوقت نفسه كان يخط على الأرض شيئاً ولما لاحظوه وجدوه يكتب عليها : « توبة جاليلو لا توقف الأرض عن دورانها » .

أجل القوة تضطر الإنسان للتراجع عن أقواله ، أما فكره فيبقى غير خاضع ولا مستسلم حتى تقنعه قوة المنطق والبرهان .

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾[1] .

المرحلة الثالثة من التسليم هي تسليم القلب وهو من صميم الإيمان فإذا لم يقترن تسليم اللسان وتسليم العقل بتسليم القلب فإنه لا إيمان ، لأن تسليم القلب يعني استسلام كل الوجود الإنساني ونفي كل نوع من أنواع الجحود والعناد .

ومن الممكن أن يستسلم شخص عقلياً ومنطقياً أمام فكر خاص أما روحه

---

(١) النمل ـ ٦٤ .

فيبقى مستعصياً وذلك عندما توجد لديه حالة التعصب والعناد واللجاج أو لأجل منافع شخصية فهو لا يذعن للحقيقة ، ومع أن عقله وفكره مقتنعان ولكن روحه متمرد ولهذا فهو فاقد للإيمان ، لأن حقيقة الإيمان هي تسليم القلب والروح .

يقول الله في كتابه الكريم :

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ﴾[1].

أي لا تنشبوا الحرب بين أرواحكم وعقولكم ولا تزرعوا الصراع بين إحساسكم وإدراككم .

وقصة الشيطان الواردة في القرآن الكريم ليست إلا أنموذجاً حياً لكفر القلب وتسليم العقل ، فالشيطان يعرف الله ويؤمن بيوم البعث ويعرف بوضوح تام الرسل وأوصياءهم ويعترف بمنزلتهم ، ولكن الله سبحانه يطلق عليه صفة الكافر بقوله :

﴿ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾[2] .

والدليل على أن الشيطان يعرف الله هو اعترافه بأن الله قد خلقه بنص القرآن الكريم :

﴿ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[3] .

والدليل على أنه يؤمن بالآخرة قوله تعالى حكاية عن الشيطان :

---

(١) البقرة - ٢٠٨ .
(٢) البقرة - ٣٤ .
(٣) الأعراف - ١٢ .

﴿ قَالَ أَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾(١) .

والدليل على أنه يعرف الأنبياء والمعصومين قوله تعالى حكاية عنه :

﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾(٢) .

والمراد من عباده المخلصين أولئك الأفراد الذين لم تكن أعمالهم مخلصة فحسب ، وإنما وجودهم بأجمعه قد تحرّر من غير الله وهم الأولياء والمعصومون من الذنوب فهؤلاء كان الشيطان يعرفهم ويعتقد بعصمتهم .

وفي الوقت الذي ينسب فيه القرآن معرفة هذه الأمور كلها للشيطان فهو يطلق عليه اسم الكافر . ومن هنا نعرف أنه لا تكفي المعرفة والعلم أي تسليم الفكر والإدراك لكي يكون الإنسان مؤمناً وإنما هناك شرط آخر .

فلماذا كان الشيطان بكل هذه المعرفة التي يتمتع بها قد أدرج مع الكافرين بمقياس القرآن الكريم ؟

الجواب لأن إدراكه قد استسلم للحقيقة أما إحساساته فتمردت عليها ، ووقف قلبه أمام عقله ورفض قبول الحقيقة واستكبر عليها ، إنه كان محروماً من تسليم القلب .

الإسلام الواقعي والإسلام الجغرافي :

نحن عادة عندما نقول فلان مسلم أو غير مسلم فإننا لا نلاحظ الواقع والحقيقة وإنما ننظر إلى الموقع الجغرافي الذي يعيش فيه فإن كانت المنطقة بحكم التقليد والوراثة مسلمة أطلقنا على ذلك الشخص صفة الإسلام وإن

---

(١) الأعراف ـ ١٤ .

(٢) ص ـ ٨٢ ، ٨٣ .

كانت مسيحية سميناه مسيحياً وإن كانت لا دينية قلنا إنه لا ديني وهكذا . . . .

ولا بد أن نعلم أن هذا الحكم ليس له قيمة حقيقية لا في الحكم بكونه مسلماً ولا في الحكم بكونه كافراً ، فكثير منّا مسلمون تقليديون جغرافيون وأصبحنا مسلمين لأن آباءنا وأمهاتنا كانوا مسلمين وقد نشأنا وترعرعنا في أوساط مسلمة .

أما الإسلام الواقعي الذي يحمل القيمة الروحية السماوية فهو في أن يكون الشخص قد استوعب حقيقة التسليم في قلبه ، وأوسع للحقيقة مكاناً في صدره فيقبل ما هو حق ويعمل به بعد أن يكون قد قبله على أساس الفحص والتحقيق من جهة وعلى أساس التسليم وعدم التعصب من جهة أخرى .

فلو أن إنساناً يتمتع بصفة التسليم للحقيقة ولكنه لعلل أخرى لم يهتد إلى حقيقة الإسلام فهو لا يكون حينئذ مقصّراً والله سبحانه لا يعذّبه وإنما هو من الناجين حيث يقول الله سبحانه :

﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾(1) .

أي من المستحيل أن يعذب الله إنساناً دون أن تكون الحجة عليه تامة . وعلماء الأصول يصطلحون على مفاد هذه الآية المؤيدة لحكم العقل باصطلاح : « قبح العقاب بلا بيان » ومعناه أن الله سبحانه إذا لم يبين الحقيقة كاملة لعباده فمن القبيح أن ينزل بهم عقابه .

ولو بحثنا عن مثال لهذه الحقيقة فمن الممكن أن نجد أفراداً يملكون أرواحاً مستسلمة للحق وإن لم يكن لها اسم الإسلام ، وديكارت الفيلسوف الفرنسي نموذج جيد لهذا الطراز من الناس حسب تصريحاته عن نفسه .

---

(1) الإسراء - ١٥ .

وقد سجّل شرحاً لحاله تضمن أن فلسفته بدأت من الشك إذ اعتراه الشك في كل معلوماته وبدأ من الصفر واتخذ فكره نقطة البدء فقال : « أنا أفكر إذن أنا موجود » .

إذن اتخذ إثبات وجوده طريقاً ووسيلة لإثبات الروح وهكذا كان وجود الجسم ووجود الله قطعياً بالنسبة إليه . وبدأ يقترب قليلاً قليلاً من موضوع اختيار الدين فاختار الدين المسيحي لأنه الدين الشائع في وطنه .

وله حديث رائع يقول فيه : إنني لا أدعي أن المسيحية قطعاً أفضل دين في الأرض ؛ ولكني أقول إن المسيحية هي الأفضل بالقياس إلى الأديان التي أعرفها وقد تناولتها بالبحث والتحقيق . وليس لي أي عداء مع الحقيقة فقد يكون هناك في أماكن أخرى من الدنيا دين يرجح المسيحية ، ومن حسن الصدف فقد ذكر إيران مثالاً على البلد الذي لا يعرف عنه شيئاً ولا عن دين ومذهب سكانها فقال إنه لا علم لي فلعل ديناً ومذهباً يوجد في إيران هو أفضل وأحسن من المسيحية .

فأشخاص كديكارت لا يمكن تسميتهم بالكفار لأن هؤلاء لا يتصفون بالعناد ولا يخفون الحق، وليس الكفر إلا العناد وتغطية الحقيقة . هؤلاء مسلمون بالفطرة وإذا كنا لا نستطيع تسميتهم بالمسلمين فنحن أيضاً لا نستطيع تسميتهم بالكافرين ، وذلك لأن تقابل المسلم والكافر ليس من قبيل تقابل السلب والإيجاب أو تقابل الملكة وعدمها باصطلاح الفلاسفة والمنطقيين وإنما هو من قبيل تقابل الضدين لأنهما شيئان وجوديان وليس أحدهما وجودياً والآخر عدمياً .

ومن الواضح أننا ذكرنا ديكارت مثالاً ولا يعني هذا أننا نقضنا الأصل الذي بينّاه سابقاً وهو أننا لا نبدي أية وجهة نظر في الأشخاص وإنما مقصودنا

من التمثيل بديكارت أنه لو كان صادقاً في حديثه ومستسلماً للحقيقة بالمقدار الذي يدعيه لنفسه وقد بحث واستقصى بكل جهوده ولم يصل إلى أكثر مما وصل إليه فهو يعتبر حينئذ مسلماً بالفطرة .

الإخلاص شرط لقبول الأعمال :

السؤال الثاني الذي نطرحه في بحث قيمة الإيمان هو : ما هو دور الإيمان في قبول الأعمال ؟

ذكرنا ضمن نقلنا لأدلة القائلين بكون أعمال الخير من الكفار مقبولة عند الله أنهم يقولون : لما كان قبح وحسن الأعمال ذاتياً وليس عارضاً ، فالعمل الخير سواء صدر من مؤمن أم من كافر فماهيته خير ولا بد أن يقبل عند الله ، لأن الخير من كل شخص هو خير ، والشر من كل أحد هو شر ، ونسبة الله إلى كل عباده واحدة .

وهنا نقول إنّ ما ورد في هذا الاستدلال صحيح ولكن شيئاً قد أُغفل ولكي نذكّر به لا نرى بدّاً من توضيح أحد المصطلحات الأصولية ، وهو أن الحسن والقبح على نوعين :

فعلي وفاعلي .

وكل عمل له بعدان وناحيتان ولكل ناحية من حيث الحسن والقبح حساب مستقل . ومن الممكن أن يكون عمل واحد حسناً بلحاظ أحد أبعاده ولكنه قبيح بلحاظ بعده الثاني ، وعكس ذلك ممكن أيضاً ومن الممكن أن يكون كِلا بعديه متصفين بالحسن أو كلاهما بالقبح .

البعد الأول يتصل بما للعمل من أثر مفيد أو ضار في الخارج أي في

المجتمع البشري . والبعد الثاني هو انتساب العمل إلى فاعله بما ينطوي عليه من دوافع نفسية وروحية حرَّكته نحوه ، وأراد العامل بواسطة ذلك العمل أن يصل إلى أهدافه ويحقق نياته .

فمن حيث البعد الأول لا بد أن ننظر إلى أي حد يكون ذلك العمل مفيداً أو مضرّاً . ومن حيث البعد الثاني لا بد أن نحلّل الوضع الروحي والفكري للعامل لننظر نوعية السلوك الذي قام به وإلى أي الأهداف هو قاصد .

والتاريخ هو الذي يقضي بشأن الأثر النافع والضار للأعمال البشرية ، وهو الذي يقوم بمدحها أو ذمّها .

أما انتساب الأعمال إلى الروح البشري وما يتعلق بهذا الموضوع فإنه يسجّل في السجلات العلوية الملكوتية .

والتاريخ يطلب عملاً ضخماً مؤثراً فيكيل له المدح والثناء . أما السجلات العلوية فإنها بالإضافة إلى ذلك فهي تبحث عن عمل روحي حي .

يقول الله في كتابه الحكيم :

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾
(الملك ـ ٢)

فقال « أحسن عملاً » ولم يقل « أكثر عملاً » وذلك لأننا إذا قمنا بعمل متأثرين بالدوافع الروحية فإنه بالإضافة إلى ظاهر العمل من حركات وسكنات وقيم اجتماعية فإن للعمل واقعاً معنوياً نتّجه لتحقيقه .

والموضوع ليس بهذه البساطة بحيث يكون الموجود فقط هو العمل الذي تُصرف فيه قوة عضلية ، وأما الأفكار والنيّات فإن لهما قيمة المقدّمة للعمل

ووجودهما ذهني وَمقدِّمة للعمل الذي هو ذو المقدمة والعمدة هو ذو المقدمة أما المقدمة فلتكن كيفما شاءت .

كلا . . . أصالة الفكر والنية ليست أقلّ من أصالة العمل . وهذا اللون من التفكير الذي ينسب الأصالة للعمل ويجرّد الفكر والنية والعقيدة من الأصالة ويعتبر وجودها ذهنياً ومقدمة فقط إنما هو فكر مادي ، وبالإضافة إلى سقوط هذا المذهب وإثبات ذلك في مجالاته فإنه من المتيقّن كون المدرسة القرآنية متناقضة مع هذا الطراز من التفكير تناقضاً أساسياً .

فالقرآن يرى أن شخصيتنا الحقيقية و« الأنا » الواقعية كامنة في روحنا ، ويخطو هذا الروح مع كل فعل اختياري من القوة إلى الفعل ويكتسب خاصية تتناسب مع الإرادة والهدف من ذلك العمل ،وتصبح هذه الملكات والآثار جزءاً من شخصيتنا وتنقلنا إلى عالم من عوالم الوجود متلائم معها .

إذن الحسن والقبح الفعليان أو الحسن والقبح في البعد الأول يرتبطان بالأثر الخارجي لذلك العمل ، أما الحسن والقبح الفاعليان والحسن والقبح في البعد الثاني فهما مرتبطان بكيفية صدور الفعل من فاعله .

ففي الحالة الأولى يكون حكمنا على الفعل بلحاظ النتيجة الخارجية والاجتماعية له ، أما في الحالة الثانية فحكمنا عليه بلحاظ التأثير الداخلي والتفسير للعمل في أعماق الشخص الفاعل .

فعندما يشيد فرد مستشفى أو مؤسسة ثقافية أو اقتصادية فلا شك في أن هذا العمل من وجهة النظر الاجتماعية وفي مقياس التاريخ عمل خير يعني أنه عمل مفيد ونافع لخلق الله ،وبهذا المنظار لا يعنينا ماذا كان هدف الفاعل من إيجاد هذا المستشفى أو تلك المؤسسة ، فسواء أكان هدفه الرياء والتظاهر وإشباع الغرائز النفسية ، أم الدوافع الإنسانية الرفيعة اللافردية واللامادية فإن

المؤسسة قد وجدت من الناحية الاجتماعية .

والأحكام التاريخية بحق الأفعال الإنسانية دائماً تكون من هذه الناحية ومن هذا البعد ، فالتاريخ لا يهتمّ بنيات الأشخاص ، وعندما يجري الحديث عن المنجزات الفنية أو الصناعية في أصفهان مثلاً فنحن لا نسأل عن الأهداف الكامنة في نفس مؤسس مسجد الشيخ لطف الله أو مسجد الشاه أو الجسر (٣٣) . والتاريخ ينظر إلى العمل الظاهري ويطلق عليه اسم « عمل خير » .

أما بلحاظ الحسن الفاعلي فنحن لا ننظر إلى الآثار الاجتماعية والخارجية للفعل وإنما نلاحظ نوعية ارتباط العمل بالفاعل ، وحينئذ لا يكفي كون العمل مفيداً لكي نعده « عمل خير » وإنما لا بد من البحث عن نية الفاعل وأهدافه وإلى أي شيء كان يقصد من وراء فعله ذاك . فإذا كان الفاعل هادفاً إلى غاية خيرة وبنية طاهرة وقد أدى العمل ببواعث نظيفة فإن عمله يتصف بالخير أي يضاف إليه الحسن الفاعلي أو البعد الثاني ، فيصبح عملاً ناجحاً ببعديه : البعد الإجتماعي التاريخي والبعد المعنوي السماوي .

أما إذا كان الفاعل قد أداه بدافع الرياء وجلب المنافع المادية فإن لعمله حينئذ بعداً واحداً فهو ناجح بحكم التاريخ والحياة الإجتماعية ولكنه ساقط من حيث البعد المعنوي والإلهي ، وبالاصطلاح الإسلامي فإن عمله لم يرتفع إلى أعلى . وبتعبير آخر نقول : في هذه الموارد قدم الفاعل خدمة للمجتمع ولكنه لم يخدم نفسه بل وأحياناً يصبح خائناً لنفسه . وبدل أن يتعالى روحه ويرتفع بهذا العمل فإنه يتنزل ويسقط نحو الأسفل .

ولا نقصد من هذا القول أن حساب الحسن الفاعلي منفصل تماماً عن حساب الحسن الفعلي وأن الإنسان الذي يهتم بالنظام الروحي والتكامل

المعنـوي لا ينبغي له القيام بالأعمال المفيدة اجتماعياً .

كلا . . . لم نقصد إلى شيء من هذا وإنما كنا نعني أن العمل المفيد اجتماعياً لا يكون عملاً مفيداً روحياً ومعنوياً ما لم ينتقل فيه الروح بحركة متصاعدة فيترك عبادة الذات والهوى ويتمسك بالإخلاص والصفاء .

ونسبة الحسن الفعلي إلى الحسن الفاعلي هي نسبة البدن إلى الروح . والموجود الحي مركب من روح وجسم ، فلا بد للعمل الذي يملك الحسن الفعلي من الظفر بالحسن الفاعلي لكي تدبّ الحياة فيه ويصبح موجوداً حياً .

وبهذا يتضعضع الدليل العقلي للمستنيرين المبني على « أن نسبة الله إلى جميع مخلوقاته متساوية ، ولما كان حسن الأعمال وقبحها ذاتياً ، فعمل الخير من كل أحد على حد سواء ويلزم منه أن يشمل الثواب الأخروي المؤمن وغيره » . لأن هذا الاستدلال قد اهتم بالأعمال وبيّن أن نسبة الله إلى كل مخلوقاته متساوية ولكنه تناسى « العامل » وشخصيته ودوافعه وأهدافه وحركته الروحية والمعنوية ، وهذه كلها توجب اختلاف الأعمال إلى الحد الذي تجعل بعض الأعمال ميتاً والآخر حيّاً .

ويقول هؤلاء : إن الله لا يعنيه أن يعرفه العامل للخير أو لا يعرفه ، أن يؤمن به أو لا يؤمن ، أدى ذلك العمل لإرضائه أم لهدف آخر ، قربة إليه أم إلى غيره .

ونجيب : صحيح أنه لا يختلف بالنسبة إلى الله ولكنه يختلف بالنسبة إلى الشخص الفاعل فإذا لم يكن مؤمناً بالله وعارفاً له فهو يسلك سلوكاً روحياً يختلف عن السلوك الروحي الذي يسلكه المؤمن والعارف لله .

فإذا لم يكن عارفاً لله فلعمله بعد واحد وهو يتمتع بالحسن الفعلي

والتاريخي ، أما إذا كان مؤمناً بالله فَلِعَمَلِه حينئذ بعدان حيث يظفر بالحسن الفاعلي أيضاً .

والمؤمن يتجه بعمله نحو الله وإلى الأعلى .

أما غير المؤمن فهو لا يرتفع :

وبعبارة أخرى نقول : إنه لا يختلف بالنسبة إلى الله ولكنه يختلف بالنسبة إلى العمل نفسه ، فتارة يكون العمل كائناً حياً متصاعداً نحو الأعلى ، وتارة أخرى يمسي عملاً ميتاً يهوي نحو الأسفل .

ويقولون إن الله عادل وحكيم ولا يمكن أن يخط بخط البطلان على عمل حسن لشخص ليس له ذنب سوى أنه لا تربطه بالله رابطة المحبة .

ونحن أيضاً معتقدون بأن الله لا يخط بخط البطلان عليه ولكنه إذا كان امرءاً لا يعرف الله فكيف يكون عمله خيراً واقعياً يحمل حسن الأثر وحسن الارتباط ، ويكون خيراً من جهة النظام الاجتماعي وخيراً من جهة العامل الروحي ؟

وكل الخطاءآت من فرضنا العمل المفيد اجتماعياً كافياً لكي يعتبر عملاً حسناً وصالحاً . ومن المسلم لو فرضنا (وهذا الفرض مستحيل) شخصاً لا يعرف الله ثم يتجه بعمله نحو الله ويرتفع ذلك العمل إليه تعالى فإن الله سبحانه لا يرده .

ولكن الحقيقة أن الإنسان الذي لا يعرف الله فهو لا يستطيع تمزيق الحجب ، ولا تجتاز نفسه المراحل الروحية ولا ترتفع نحوه ليتحقق لعمله الجانب السماوي وينال السرور والسعادة في ذلك العالم ، وقبول العمل لدى الله لا يعني سوى هذه الأمور .

ويوجد تفاوت أساسي بين القوانين الإلٰهية والقوانين البشرية وذلك أن القوانين الإلٰهية لها بعدان ، أما القوانين البشرية فليس لهاسوى بعد واحد .

والقوانين البشرية لا تهتم بالنظام الروحي والتكامل المعنوي ، فعندماتقدم دولة لحفظ مصلحة الوطن على فرض ضرائب فإن هدفها ينحصر في تأمين المقدار الكافي من الأموال لخزينة الدولة ، ولا تدقق الحكومة عن نية الدافع للضريبة ولا تسأل عنها أداها عن طيب خاطر ورضى نفس أم أداها عن خوف وإجبار . وهدف الدولة أخذ الأموال حتى إذا أدى ذلك إلى قيام الدافع للضريبة بالسب والشتم فإن الدولة قد نالت ما أرادت .

وكذلك إذا جندت الدولة شبابها للدفاع عن الوطن فإنها لا تنظر إلى نيات الجنود ولا تلقي إليها بالاً ، إنها تريد التغلب على عدوها في ميدان الحرب ولا يهمها كون الجندي راضياً بالحرب ومقتنعاً بها أو هو يدخلها خائفاً من الرشاش المسلط على رأسه ولا يهمها أن يحارب الجندي بدافع التعصب الأحمق أو للدفاع عن الحق والعدل .

ولكن القوانين الإلٰهية تأبى هذا ، لأنها لا تريد الضرائب ولا الجيش بصورة مطلقة ، وإنما تريدهما مقترنين بالنية المخلصة وقصد القربة .

والإسلام يريد العمل حيّاً ولا يريده ميتاً لا روح فيه . ولهذا إذا أدّى المسلم زكاته وخالطها شيء من الرياء فإنها غير مقبولة . وإذا زحف المسلم إلى الجهاد وخالطه شيء من إظهار الذات فإنه غير مقبول منه . والقانون الإلٓهي يقول إن الجندي المرغم لا يفيدني وإنما أريد جندياً يختلط روح القتال مع كل ذرة من ذرات وجوده . أريد جندياً يقبل هذا النداء :

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ﴾[1] ويلبي مضمونه .

وورد عن الرسول الأكرم (ص) في روايات متواترة عن طريق أهل السنة والشيعة :

« إنما الأعمال بالنيات »[2]

« لكل امرىء ما نوى »[3]

« لا عمل إلّا بنيّة »[4]

وروي حديث بهذا الشكل :

﴿ إنما الأعمال بالنية وإنما لامرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه ﴾[5] .

ويقول الإمام الصادق (ع) :

« اجعلوا أعمالكم لله لا للناس ، وذلك لأن كل ما لله فهو إليه يتجه وكل ما للناس فهو لا يرتفع إلى الله »[6] .

والنية روح العمل فكما أن الجسم الإنساني شريف بالروح فكذلك شرف العمل يرتبط بروحه .

---

(١) التوبة ـ ١١١ .

(٢) (٣) (٤) وسائل الشيعة ـ المجلد الأول ص ٨ .

(٥) صحيح مسلم ـ المجلد السادس ص ٤٨ .

(٦) الوسائل ـ المجلد الأول ـ ص ١١ ـ ١٢ .

وما هو روح العمل ؟

إن روحه هو الإخلاص .

يقول الله تعالى في كتابه الكريم :

﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾[1] .

الكيفية أم الكمية ؟

نستنتج من البحث الماضي ما يلي :

المقياس لقيمة الأعمال عند الله هو الكيفية وليس الكمية . وعدم الإلتفات إلى هذه الملاحظة كان السبب لأن تخلق بعض الفئات قصصاً خيالية حول بعض أعمال الأولياء التي أضفيت عليها قيمة راقية . فعندما نظروا إلى حجمها الاجتماعي وجدوه ضئيلاً ولهذا نسجوا حوله قصة يرفعون فيها ذلك الحجم المادي ليتناسب ـ حسب اعتقادهم ـ مع قيمته المعنوية . فقالوا مثلاً إن الخاتم الذي تصدق به أمير المؤمنين (ع) إلى الفقير حال الركوع ونزلت فيه الآية الكريمة ـ قالوا إن قيمته تعادل خراج سوريا والشـام ، ولكي يصدق الناس صاغوا هذا القول بشكل رواية . وفي نظرهم أنه من العجيب أن تنزل آية عظيمة بشأن التصدق بخاتم حقير ولما لم يستوعبوا هذا المعنى اندفعوا لتصوير القصص الخيالية التي ترفع قيمته المادية . ولم يلتفتوا إلى أن هذا الخاتم الذي يعادل خراج سوريا والشام لا يمكن أن يزين إصبع علي (ع) في المدينة التي يجثم عليها الفقر والشقاء ، ولو فرضنا أن علياً يملك مثل هذا الخاتم فهو لا يهديه إلى فقير وإنما يحيي به المدينة كلها ويمنح أهلها جميعاً الرفاه والرخاء .

ولا يدرك عقل مخترعي القصص والأساطير أن الأعمال العظيمة عند الله

---

(١) البيّنة ـ ٥ .

تقاس بمقياس غير مادي . إنهم مساكين يظنون أن القيمة المادية المرتفعة للخاتم اجتذبت نظر الله ـ معاذ الله ـ وجعلته يثني على علي (ع) .

ولست أدري كيف يوجه هؤلاء المصابون بضيق الفكر قضية تصدق علي بأقراص الشعير التي نزلت فيها سورة هل أتى .

لا بد أنهم يقولون إن الطحين الذي عجنت منه تلك الأقراص لم يكن من شعير وإنما كان من برادة الذهب !!

كلا . . . ليس الأمر على هذا النحو فأهمية عمل علي (ع) وأهل بيته ليست من الناحية المادية التي تجلب نظرنا وإنما أهميته من حيث أنه عمل نظيف وخالص تماماً لله ولا شائبة فيه إلى الحد الذي لا يمكننا حتى تصوره . ذلك الإخلاص الذي انعكس في الملكوت الأعلى فأوجد سيلاً من التمجيد والتحسين .

ويقول الشاعر الشيخ فريد الدين العطار النيسابوري :

« إنه راغب عن هذا العالم ولذا فهو يستعمل رمحه .
وهو راغب عن ذلك العالم بدليل منحه أقراص الخبز الثلاثة » .
وجاءت أهمية هذا العمل من الوجه الذي نقله القرآن الكريم :

﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴾[1] .

هذا لسان قلوبهم أفشاه الله سبحانه . يعني أنهم بهذا الإيثار وهذا التجاوز للذات لا يريدون غير الله .

والقرآن الكريم يعتبر أعمال الكافرين كالسراب لا حقيقة لها بسبب أن أعمالهم ظاهرية وخداعة ، ولكونها قد أُدّيتْ لأهداف وضيعة مادية وفردية فإنها

---

(١) الدهر ـ ٩ .

قد حرمت من النكهة الإلٰهية المعنوية .

ويذكر التاريخ أن زبيدة زوج هارون الرشيد أجرت في مكة نهراً استفاد منه الناس منذ ذلك العصر وحتى الآن ، فهذا العمل ظاهره جميل جداً ونافع أيضاً لأن زبيدة قد شقت هذا النهر في الأرض الصخرية بين الطائف ومكة وأوصلته إلى الأرض اليابسة من مكة ومنذ اثني عشر قرناً والحجاج العطاشى يروون به عطشهم فهذا العمل من حيث الأثر الاجتماعي عظيم ، ولكن ما هو أثره المعنوي ؟ وما هو بعده الروحي ؟

. . . . أتقيس الملائكة هذا العمل بنفس المقياس الذي نقيس به نحن ؟

أيجذب ظاهر العمل أنظارهم كما هو الحال فينا ؟

كلا . . . إن الملائكة ليقيسون بمقياس آخر . إنهم يحكمون المقياس الإلٰهي ليغوروا إلى أبعاد العمل الآخري ، فيسألون من أين جاءت زبيدة بالأموال وأتمت هذا العمل الجبار ؟

إنها زوج إنسان متكبر وظالم هو هارون الرشيد الذي احتكر بيت مال المسلمين لإنفاقه فيما يأمره به هواه ورغباته .

فزبيدة لم تملك مالاً حتى تنفقه في أعمال الخير ، بل هي أنفقت أموال الناس . ولم تختلف عن بقية النساء اللاتي كان لهن ما كان لها إلا في أنهن أنفقن أموال الناس في شهواتهن أما هي فقد أنفقت أموال الناس في أمر عام النفع .

وما هو هدفها من وراء هذا العمل ؟

أكان هدفها تخليد اسمها في سجل التاريخ ؟

أكان الهدف إرضاء الله سبحانه ؟

عِلْمُ ذلك كله عند الله .

ويقال إن شخصاً رأى زبيدة في المنام فسألها :

بأي شيء كافأك الله على النهر الذي أجريتِهِ ؟

فأجابت : لقد أعطى الله سبحانه كل الثواب لأصحاب المال الحقيقيين .

مسجد البهلول :

قيل كان بعض الناس مشغولاً ببناء مسجد وإذا بالبهلول قد وصل وأخذ يسأل : ماذا تفعلون ؟ فأجابوا : نبني مسجداً . فقال : ولماذا ؟ فأجابوا : لا يحتاج الأمر إلى « لماذا » إنه لرضى الجليل سبحانه .

وأراد البهلول أن يثبت للبانين مدى إخلاصهم في عملهم فأوصى سراً أن يحفر على صخرة هذا الاسم « مسجد البهلول » وجاء بها ليلاً وعلَّقها على باب المسجد ولما جاء القائمون بالبناء في اليوم التالي وشاهدوا الصخرة على باب المسجد مكتوباً عليها « مسجد البهلول » غضبوا وثاروا وأخذوا يبحثون عن البهلول حتى وجدوه فانهالوا عليه ضرباً بالعصي محتجين عليه بأنك تسرق تعب الآخرين وتسجله باسمك ! فقال البهلول ألم تزعموا أنكم إنما فعلتم ذلك لوجه الله ، فإذا فرضنا أن الناس قد اشتبهوا وظنوا أني أنا الباني للمسجد فإن الله سبحانه لا يشتبه بل يعلم أنكم المشيدون له .

وما أكثر الأعمال الضخمة التي تبدو لنا عظيمة ولكنها عند الله لا تساوي قطعة من النحاس الأسود ، ولعل هذا هو مصير كثير من الأبنية الضخمة من معابد ومساجد ومزارات ومستشفيات وجسور ومدارس وغيرها .

علم ذلك كله عند الله . . .

الإيمان بالله والآخرة :

الدنيا والآخرة ليسا عالَمين منفصلين منقطعين عن بعضهما وإنما نسبة الدنيا إلى الآخرة نسبة البدن إلى الروح يعني نسبة الظاهر إلى الباطن . فعالم الدنيا وعالم الآخرة أو الملك والملكوت كل واحد مثل كتاب واحد يحتوي صفحتين . أومثل سكة واحدة لها وجهان . والأرض الموجودة في الدنيا هي نفسها الأرض التي تظهر في الآخرة ولكنها تظهر بصورتها الملكوتية . والجمادات والنباتات كلها تظهر في الآخرة ولكن بوجهها الملكوتي . فالآخرة إذن هي الوجه الملكوتي للدنيا .

ويشترط لكل عمل لكي ينال الوجه الملكوتي الرائع « العلّيِّيني » أن يؤدى والعامل متجه به إلى الله حتى يصعد إليه ، فإذا كان العامل غير مؤمن بيوم القيامة ولا متجه إلى الله في عمله فلا يمكن أن يملك عمله وجهاً ملكوتياً . وبتعبير آخر فإن عمله لن يرتفع إلى عليين، فوجهة العمل الملكوتي إلى الأعلى ووجهة العمل الملكي إلى الأسفل . وإذا لم ينل العمل النور والصفاء عن طريق العقيدة والإيمان والنية السليمة فإنه لن يرتفع إلى الملكوت الأعلى . والعمل الذي يصل إلى الملكوت الأعلى هو الذي حل فيه الروح ، وروح العمل ليس إلا الوجه الأخروي له .

يقول الله في كتابه العزيز :

﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾[1] .

ويمكننا تفسير هذه الآية بنحوين كما تذكر كتب التفسير :

أحدهما : أن الكلام النظيف والاعتقاد الطاهر يجعلان العمل لائقاً للارتفاع .

---

(١) فاطر - ١٠ .

وثانيهما : أن الكلام النظيف والاعتقاد الطاهر يرفعان العمل اللائق إلى الأعلى . وكلا التفسيرين صحيح ولا يوجد مانع من أن يكونا مقصودين معاً .

وعلى أية حال فإن كلا من التفسيرين يبين لنا أن الإيمان مؤثر في قبول العمل وارتفاعه نحو الأعلى وأن العمل مؤثر في ارتفاع درجة الإيمان أيضاً .

هذا الأصل من المسلمات في المعارف الإسلامية ، واستشهادنا بالآية على أساس التفسير الثاني مع أننا لا نرى مانعاً ـ كما مرّ ـ من أن تكون الآية ناظرة إلى المعنيين معاً .

وقد أصبح واضحاً تماماً أنه من الخطأ الظن بأن أعمال الذين لم يؤمنوا بالله ولا بيوم القيامة سوف تصعد إلى الله وتظفر بوجه ملكوتي .

فإذا قيل لنا مثلاً إن فلاناً اتجه نحو الشارع الشمالي لطهران وواصل سيره نحو الشمال لعدة أيام فسوف لن نتوقع أن يصل هذا الرجل إلى قم أو أصفهان أو شيراز ، ولو احتمل أحد هذا الاحتمال لأثار سخريتنا وهزءنا ولقلنا له لو أراد هذا الرجل الذهاب إلى قم أو أصفهان أو شيراز للزمه الخروج من الشارع الجنوبي لطهران ومواصلة السير إليها .

ومن المستحيل أن يقصد إنسان المنطقة التركية فيصل إلى الكعبة .

والجنة والنار غايتان معنويتان لسير الإنسان وسوف يجد الإنسان نفسه في ذلك العالم عند غاية مسيره ، فواحد في الأعلى لأن مسيره كان نحو الأعلى ، وآخر في الأسفل لأن مسيره كان نحو الأسفل . واحد في أعلى عليين وآخر في أسفل سافلين :

« إن كِتَابَ الأبرار لفي عِليين وإن كتاب الفجّار لفي سجّين » .

كيف يمكن أن لا يتجه إنسان نحو مقصد معين أو يتجه نحو ضده ثم يصل

إليه . والحركة نحو عليين فرع لإرادة الوصول إليه والعزم على ذلك . والإرادة والعزم كلاهما فرع المعرفة والإعتقاد من جهة والتسليم من جهة أخرى ، فإذا لم يكن الشخص معتقداً بهذا المقصد أولم يكن مستسلماً وبالتالي لم تكن لديه رغبة لذلك فإنه لن يخطو خطوة للوصول إليه فكيف نتوقع أن يناله هناك ؟

ولا شك أن كل طريق لا يؤدي إلا إلى غايته ، فإذا لم يكن الله هو المقصود فإنه سوف لن ينتهي إلى الله .

يقول الله في كتابه الكريم :

﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴾[1] .

ويريد بالعاجلة هنا الدنيا .

يعني إذا كان مستوى فكر الشخص لا يرتفع عن الدنيا ولا يملك هدفاً غير الأهداف الدنيوية فإنه من المستحيل أن ينال الأهداف العليا الأخروية . ولكن لطفنا وكرمنا الإلهيين يوجبان علينا تمكينه من الاستفادة من تلك الأهداف الدنيوية التي قصد إليها .

وتوجد هنا ملاحظة مهمة وهي أن عالم الدنيا هو عالم الطبيعة والمادة ، عالم العلل والأسباب ، والعلل والأسباب الدنيوية في تزاحم مستمر وحرب دائمة . ويوجد في هذه الدنيا « الجبر » أيضاً ، ولهذا إذا كان هدف شخص الدنيا فليس من المضمون ولا من المتيقن وصوله إلى هدفه مائة بالمائة ، ولهذا يقول القرآن الكريم : ﴿ عَجَّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ﴾ .

---

(١) الإسراء ـ ١٨ ـ ١٩ .

أما الإنسان الذي يهدف إلى هدف أعلى في المجالات الروحية ولم يقيد نفسه بالأهداف الصغيرة وقد خطا نحو الأهداف الإلٰهية بخطوات جادة وسار مع الإيمان سيراً حثيثاً فإنه سيصل إلى هدفه لأن الله سبحانه يقيّم ويعين فالذي يعمل خيراً يقبله منه ويثيبه عليه . ولهذا اشترط هَنا السعي والمحاولة ، لأن من المستحيل أن لا يخطو الإنسان ثم يصل إلى هدفه .

ثم يعقب على ذلك بقوله :

﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾[1]

أي أننا فياضون على الإطلاق وقد خلقنا الكون مستعداً للحركة والفعالية . فأي إنسان يبذر بذرة فنحن نوصلها إلى ثمرتها . وأي إنسان يتجه إلى هدف فنحن نوصله إلى هدفه .

يقول الحكماء الإلٰهيون : إن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات ولهذا فهو واجب الفيض . ومن هنا فكل شيء يطلب أمراً فإن الله يمده .

وإذا كان إنسان يطلب الدنيا فليس من الممكن أن يقول الله له : إنك ضال وتعمل على خلاف إرشادي ، إذن أسحب منك تأييدي . . .

كلا . . إن الطالب للدنيا في حدود نفوذ الأسباب والعلل والتمانع والتزاحم لينال تأييد الله وحمايته ويستفيد من بذله وعطائه .

وبعبارة أخرى : العالم أرض مناسبة ومستعدة للبذر والنمو والنضج والحصاد . ويتوقف الأمر على الإنسان فأي شيء يختاره الإنسان للبذر والنمو فإن هذا العالم مستعد لتنشئة وإنضاج نفس تلك البذرة التي اختارها .

---

(١) الاسراء - ٢٠ .

نعم هناك شيء يختص بأهل الحقيقة وهو الرحمة المسماة بـ « الرحيمية » وطلاب الدنيا محرومون منها لعدم بحثهم عنها . أما الرحمة المسماة بـ « الرحمانية » لله فهي تعم الناس جميعاً وتشملهم على السويَّة .

يقول الشاعر سعدي :

« ما على الأرض فهو سفرته العامة
وهذه المائدة نهب للعدو والصديق » .

وبما ذكرناه في هذا الفصل تنحل عقدة بعض المسائل التي هي محل النزاع . فقد أوضحنا أن الحسن الفعلي غير كاف لنيل الثواب الأخروي وإنما نحتاج إلى الحسن الفاعلي أيضاً . ويصبح الحسن الفعلي بمنزلة الجسم والحسن الفاعلي بمنزلة الروح والحياة .

وبيّنا أن الإيمان بالله واليوم الآخر شرط أساسي ولازم لتحقق الحسن الفاعلي ، وليس هذا الشرط اعتبارياً وإنما هو شرط ذاتي وتكويني مثل شرطية أي طريق خاص لمقصد معين .

ولا بد أن نشير هنا إلى ملاحظة أخرى وهي من الممكن أن يقال إنه لا ضرورة لوجود الحسن الفاعلي في قصد التقرب إلى الله فإذا عمل شخص عملَ خير بدافع وجدانه والرحمة المستوليةعلى قلبه فذلك كاف ليتحقق لعمله الحسن الفاعلي . وبعبارة أخرى : إذا كان الدافع حب الإنسانية فذلك كاف ليتصف العمل بالحسن الفاعلي .

أي يكفي أن لا يكون الباعث أنانية الإنسان لينال العمل الحسن الفاعلي ولا يهم حينئذ أن يكون الدافع هو الله أو الإنسانية .

وتستدعي هذه الملاحظة التأمل ، ففي الوقت الذي لا نؤيد فيه هذا الحديث

السابق القائل لا فرق بين كون الباعث هو الله أو الإنسانية ـ ولا نستطيع الآن التعمق فيه ـ فإننا نعتقد أن العمل إذا كان المقصود منه خدمة الإنسانية فهو لا يجعل مع العمل المقصود به الذات على حد سواء . ومن المتيقن أن الله سبحانه لا يترك هؤلاء العاملين لخدمة الإنسانية بدون أجر ، وقد ورد في بعض الأحاديث أن المشركين من أمثال حاتم الطائي

إما أن لا يروا العذاب وإما أن يخفف عنهم من أجل أعمال الخير التي قاموا بها .

ونستطيع أن نصل إلى هذا من كثير من الروايات التي تحت أيدينا :

١ ـ ينقل المجلسي عليه الرحمة عن ثواب الأعمال للشيخ الصدوق عن علي إبن يقطين عن الإمام موسى الكاظم « ع » قال :

« كان في بني إسرائيل رجل مؤمن وكان له جار كافر فكان يرفق بالمؤمن ويوليه المعروف في الدنيا فلما أن مات الكافر بنى الله له بيتاً في النار من طين فكان يقيه حرّها ويأتيه الرزق من غيرها وقال له هذا بما كنت تدخل على جارك فلان بن فلان من الرفق وتوليه من المعروف في الدنيا »[1] .

ويعقب المرحوم المجلسي على هذه الرواية بقوله : هذا الخبر الحسن الذي لا يقصر عن الصحيح يدل على أن بعض أهل النار من الكفار يرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنة فلا يبعد أن يخصص الآيات الدالة على كونهم معذبين فيها لا يخفف عنهم العذاب لتأيّده بأخبار أخر سيأتي بعضها ويمكن أن يقال كونهم في النار أيضاً لهم عذاب وإن لم يؤذهم وهذا لا يخفف عنهم ويحتمل أن يكون لهم فيها نوع من العذاب غير الإحراق بالنار كالتخويف مثلاً .

---

(١) بحار الأنوار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد الثالث ـ ص ٣٧٧ .

٢ ـ ويروى أيضاً عن الإمام الباقر قوله :

« إن مؤمناً كان في مملكة جبار فولع به فهرب منه إلى دار الشرك فنزل برجل من أهل الشرك فأظله وأرفقه وأضافه فلما حضره الموت أوحىٰ الله عزَّ وجلَّ إليه وعزتي وجلالي لو كان لك في جنتي مسكن لأسكنتك فيها ولكنها محرمة على من مات بي مشركاً ولكن يا نار هيديه ولا تؤذيه ويؤتى برزقه طرفي النهار . قلت من الجنة ؟ قال من حيث شاء الله »[1] .

يقول رسول الله الأكرم (ص) بحق عبد الله بن جدعان أحد كفار الجاهلية المعروفين وأحد أبناء قريش المرموقين :

« إن أهون أهل النار عذاباً ابن جدعان . قيل لماذا يا رسول الله ؟ فأجاب : إنه كان يطعم الطعام »[2] .

٤ ـ وقال الرسول الكريم (ص) بحق بعض الأفراد الجاهليين :

« رأيت في النار صاحب القباء التي قد غلّها ورأيت صاحب المحجن الذي كان يسوق الحاج بمحجنه ورأيت في النار صاحبة الهرة تنهشها مقبلة ومدبرة كانت أوثقتها لم تطعمها ولم ترسلها تأكل من حشائش الأرض ، ودخلت الجنة فرأيت صاحب الكلب الذي رواه من الماء »[3] .

وفي كل زمان يوجد أفراد كهؤلاء مع اختلاف الظروف والملابسات يخفف عنهم العذاب أو يرفع عنهم تماماً .

وفي نظري إذا وجد أفراد يحسنون إلىٰ الناس الآخرين وحتىٰ إلىٰ الأحياء

---

(١) بحار الأنوار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد الثالث ـ ص ٣٨٢ نقلا عن الكافي .
(٢) البحار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد الثالث ـ ص ٣٨٢ نقلا عن الكافي .
(٣) البحار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد الثالث ـ ص ٣٨٢ نقلا عن الكافي .

عموماً لأن « لكل كبد حراء أجراً » دون انتظار لأي نفع ، وحتى أنهم لا يقدمون خدماتهم للبائسين خوفاً من يوم يأتي يصبحون فيه من جملتهم ، بل دافع الإحسان والخدمة يقوى في أعمـاق وجدانهم حتى أنهم ينجزون الخير ولو أنهم يعلمون بأنه لا عائد منه ولا أحد يعلم به ولا أحد يبارك له ، وبشرط أن لا يكونوا واقعين تحت تأثير العادة ، فلا بد أن نقول إن هؤلاء يقيناً في أعماق ضمائرهم يوجد نور من معرفة الله . وعلى فرض أنهم ينكرون بألسنتهم فهم قطعاً مُقِرُّون في ضمائرهم . أما إنكارهم فهو منصب على أشياء موهومة تصوروها مكان الله أو منصب علىٰ أمور متخيلة تصوروها مكان العودة إلى الله ومكان القيامة . وليس الإنكار في الواقع منصباً علىٰ ذات الله تعالىٰ ولا على المعاد الحقيقي .

والتعلق بالخير والعدل والإحسان من جهة كونها خيراً وعدلاً وإحساناً بدون أية شائبة أخرىٰ يكشف عن الحب لذات الجميل على الإطلاق وعليه فنحن نستبعد أن يحشر هؤلاء الناس مع أهل الكفر ولو أنهم كانوا منكرين بألسنتهم . والله أعلم .

الإيمان بالنبوة والإمامة :

والآن نتناول بالبحث جانباً آخر من الموضوع فنتساءل : ما هو وضع الموحدين من غير المسلمين من الذين يؤمنون بالقيامة ويعملون من أجل الله ؟

ولا نعدم في أوساط الكتابيين أفراداً لا يعدّون المسيح ابن الله ولا عزيراً ، ولا يعبدون النار ولا يعتقدون بثنائية الوجود .

وهؤلاء لا يرددون « المسيح ابن الله » ولا يكررون « عزير ابن الله » ولا يزعمون « اهريمن » ربا للشرور ، وهم معتقدون بالآخرة ، فما هو مصير أعمالهم ؟

ولا نبحث هنا عن مصير تلك المجموعة من المكتشفين والمخترعين وخادمي البشرية من الماديين المنكرين لوجود الله ولا تتجاوز دوافعهم حدود الماديات لأننا فيما مضى من هذا الكتاب قد بيّنّا ذلك بوضوح من وجة النظر الإسلامية .

وإنما بحثنا يدور حول فاعلي الخير من المؤمنين بالمبدأ والمعاد ويستطيعون عن طريق العمل أن يقووا عزائمهم ويعملوا لأهداف أخرىٰ تفوق الأهداف المادية .

ويقال إن باستور وأديسون من هذا القبيل من الناس فقد كانا متدينين ويتمتعان بدوافع إلٰهية . مهما في أعمالهما مثل المتدينين المسلمين يطلبون رضى الله ويتحركون ببواعث ترضي الله . إنهم حقاً المسيحيون الذين هم ليسوا بمسيحيين ، لأنهم لو كانوا مسيحيين واقعيين ومعتقدين بأصول المسيحية الموجودة لاعتبروا المسيح إلٰها ، ولخرجوا عندئذ عن التوحيد الحقيقي ، والعلماء المسيحيون المعاصرون لا يوجد منهم إلا القليل ممن يؤمن بخرافة التثليث .

وللجواب علىٰ هذا لا بد أن نعرف لماذا يلزمنا الإيمان بالنبوة والإمامة ؟ ولماذا يكون هذا الإيمان شرطاً لقبول الأعمال ؟

يبدو لنا أن دخل الإيمان بالأنبياء والأولياء في قبول الأعمال يكون من جهتين :

الأولى : لأن معرفتهم تعود إلىٰ معرفة الله ، وفي الواقع فمعرفة الله لا تمسي كاملة ما لم يُعرف أولياؤه . وبعبارة أخرى نقول : إن معرفة الله معرفة كاملة تشمل معرفة مظاهر هدايته ودلالته .

الثانية : لأن معرفة مقام النبوة والإمامة لازمة لأنها تستنتج الحصول على منهاج كامل وصحيح ، وبدون معرفتهم لا يتوفر ذلك .

فهناك فرق واسع بين إنسان مسلم يعمل الخير وإنسان كافر يعمله أيضاً ، وهذا الفرق هو أن الكافر العامل للخير لا يملك منهاجاً سليماً وصالحاً ولهذا فاحتمال توفيقه ضئيل جداً .

أما العامل المسلم فبما أنه يملك منهاجاً صحيحاً وجامعاً لكونه مستسلماً لدين خاص ، فإذا طبق ذلك المنهاج تطبيقاً دقيقاً فتوفيقه يصبح أمراً مقطوعاً به .

والعمل الصالح ليس هو الإحسان إلى الناس فحسب ، وإنما الواجبات والمحرمات والمكروهات والمستحبات كلها جزء لا يتجزأ من كيان العمل الصالح . والمتدين المسيحي لكونه بعيداً عن الإسلام فهو يفتقد المنهاج الصحيح ولهذا فهو محروم من مواهب هذا المنهاج العظيمة . وبسبب هذا فهو يرتكب المحرمات التي منع عنها ، فمثلاً يشرب الخمر وقد حرمها هذا الدين . ونحن نعلم أن الخمر لم تحرم إلا لأضرارها الفردية والاجتماعية والروحية ، ومن البديهي أن الشارب للخمر لا بد أن تلحقه أضرارها فيصبح كالشخص المحروم من الإرشادات الطبية ، وبسبب هذا الحرمان فهو يقوم بأعمال تؤدي إلىٰ مرض القلب أو الكبد أو الأعصاب قبل أوان مرضها فيقصر عمره ويدنو أجله .

وتحتوي الشريعة الإسلامية تعليمات لازمة للتكامل الروحي والمعنوي ، ومهما كان غير المسلم محايداً وغير متعصب فهو يظل محروماً من الاستفادة من هذه الشريعة التي تضمن التكامل الانساني .

وإنسان كهذا يبقى محروماً من العبادات العظيمة من قبيل الصلوات

الخمس وصيام شهر رمضان وحج بيت الله . ومثله مثل إنسان يبذر دون تخطيط زراعي فإنه مهما أجهد نفسه فلن يحصل علىٰ ما يحصل عليه صاحب التخطيط الزراعي السليم الذي يحرث الأرض ويبذرها في الوقت المناسب ثم يحصدها عندما يحين أوانها ، وبالجملة فهو يسير بخطوات فنية علمية مدروسة .

ونستطيع أن نشبّه المسلم العامل للخير وغير المسلم العامل له بمريض يجعل تحت المراقبة الطبية وبإشراف طبيب حاذق يسير معه طبق مخطط محكم ولا يتناول غذاءً ولا دواءً إلا بأمره ويتوقف علىٰ ذلك الطبيب موضوع غذائه ودوائه من ناحية النوع والوقت والكمية ، وهذا يشبه حال المسلم العامل للخير ، أما حال غير المسلم الذي يعمل الخير - فهو مثل مريض ليس له برنامج صحي وإنما هو يتخبط في أمر غذائه ودوائه فكل ما يقع تحت يده فهو يأكله ، ومثل هذا قد يتناول أحياناً دواءً مفيداً فينتفع به ، وقد يتناول أحياناً أخرى دواء ساماً فيهلكه ، وقد يأكل تارة غذاءً مناسباً ولكنه يعقبه بغذاء غير مناسب يبطل أثر الأول وقد يغير أثره إلى الطرف المضاد .

وبهذا يتضح أن الفرق بين المسلم وغير المسلم العارف لله أن المسلم يتمتع بمخطط متكامل سليم أما غير المسلم فهو وإن كان عارفاً لله ومؤمناً به فإن أعماله لا تسير طبق برنامج سليم .

وبعبارة أخرىٰ فالمسلم قد اهتدىٰ أما غير المسلم فمهما كان مؤمناً بالله فهو يفتقد الهداية التامة . وفي هذا المضمار يقول الله تعالى :

﴿ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ﴾(١)

ومن مجموع ما ذكرناه في الفصلين الأخيرين يعلم أن غير المسلمين

---

(١) آل عمران - ٢٠ .

ليسوا سواء من حيث الظفر بالثواب في مقابل أعمال الخير ، فإذا كان غير المسلم مؤمناً بالله ومعتقداً باليوم الآخر ولكنه محروم من الإيمان بالنبوة فهو يختلف اختلافاً كبيراً عن غير المسلم المنكر لوجود الله وللقيامة . فالمنكر لله وللقيامة تنتفي في حقه إمكانية قبول عمل عند الله ، أما المعترف بهما فإن من الممكن أن تقبل أعماله الطيبة ، وفي ظل شروط معينة يحتمل أن يدخل الجنة .

ويبدو أن الإسلام يقر التعايش مع أهل الكتاب ولكنه لا يقر التعايش مع المشركين ، فهو يحتمل أهل الكتاب ولكنه لا يحتمل المشركين ، ولهذا فهو يجبر المشركين على ترك عقائدهم ، أما أهل الكتاب فلا يضطرهم لترك عقائدهم ، لأن المشرك والمنكر لوجود الله قد أغلقا باب النجاة عن أنفسهما بسبب هذا الإنكار وذلك الإشراك ، وحرماها من اجتياز الطبيعة المادية إلىٰ الملكوت الأعلىٰ والحياة الخالدة . أما أهل الكتاب فهم يستطيعون ولو بشكل ناقص وفي ظل شروط معينة أن يؤدوا أعمالاً صالحة وينالوا عليها الأجر والثواب ، يقول الله في كتابه العزيز :

﴿ قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[1]

فالقرآن الكريم يبدي مثل هذه الرغبة ويعرض مثل هذه الدعوة علىٰ أهل الكتاب ولكنه لا يصنع مثل هذا مع المشركين إطلاقاً .

الإصابة بالآفات : ـ

المسألة الثالثة من موضوع قيمة الإيمان هي التي تتناول القيمة السالبة للكفر والعناد .

---

(١) آل عمران ـ ٦٤ .

يعني أيوجب الكفر والعناد إحباط العمل الصالح وإفساده كالآفة التي تفسد المحصول ؟

وبعبارة أخرى إذا أنجز الإنسان عملاً صالحاً تجتمع فيه شروط الحسن الفعلي والحسن الفاعلي ثم قابل الحقيقة بالعناد واللّجاج ولا سيما إذا كانت الحقيقة أصلا من أصول الدين ، أيفسد هذا العناد أو أي انحراف روحي آخر ذلك العمل الصالح الذي لم ينقصه الجانب الإلٰهي ؟

نجد أمامنا هنا مسألة « الآفة » مطروحة للبحث .

فمن الممكن أن يتصف العمل بالحسن الفعلي والحسن الفاعلي أي يكون له جسد سالم وروح طيب ويكون له وجه ملكي وطبيعي ووجه ملكوتي وإلٰهي ومع ذلك فإن وجهه الملكوتي يضيع بسبب الإصابة بآفة ما ، كما إذا بذرنا البذرة السالمة في أرض مناسبة وأثمرت ثمراً طيباً ولكنها قبل أن يحين أوان قطف ثمرها تتعرض لآفة من قبيل الجراد أو الصاعقة فتعدمها ، ويسمي القرآن الكريم هذه الإصابة بالآفات « إحباطاً » .

والإصابة بالآفات لا تختص بالكفار وإنما من الممكن أن تشمل المسلمين أيضاً ، فيحتمل أن يتصدق مسلم مؤمن بصدقة إلى فقير مستحق لوجه الله وتقبل هذه الصدقة ، ولكنها تسقط عن الاعتبار بعد ذلك بمنّة يمنّها معطيها أو بإيذاء ينزله بآخذها . . . يقول الله سبحانه في القرآن الكريم :

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ ﴾[1]

ومن الآفات الأخرى للأعمال الصالحة « الحسد » كما يقول الحديث :

---

(١) البقرة - ٢٦٤ .

﴿ إن الحسد ليأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب ﴾[1] .

ومن الآفات « الجحود » أي معاندة الحقيقة . ولا يكون الجحود إلا في الحالة التي يدرك فيها الإنسان الحق ومع ذلك فهو يخالفه .

وبعبارة أخرى : الجحود هو أن يسلم العقل والفكر بسبب المنطق والدليل وتصبح الحقيقة واضحة جلية ، ولكن الروح والإحساس يأبيان التسليم والإذعان تعالياً وتكبراً عليها .

الجحود هو الروح الكافر والمتمرد على الحقيقة في الوقت الذي يعرف فيه الحقيقة . وقد أوضحنا هذا الموضوع عند بحثنا عن مراحل التسليم الثلاث ، ونضيف هنا توضيحاً بمناسبة البحث عن « الإصابة بالآفات » :

يُعَرِّفُ الإمام علي (ع) الإسلام بقوله :

« الإسلام هو التسليم »[2]

أي حينما تقف المنافع الشخصية والتعصب والعادة الشخصية في مقابل الحقيقة فإن الإنسان يستسلم للحقيقة ويصرف النظر عن كل ما عداها .

والجحود ليس إلا الكفر بالواقع كما كانت حال أبي جهل حيث أنه كان يعلم بصدق النبي محمد (ص) في دعوته ولكنه مع ذلك يغض النظر عن الحق ولا يؤمن به ، وأحياناً نلقى في الحياة أشخاصاً يقولون : نحن مستعدون للذهاب إلى جهنم ولا نعمل هذا العمل ، وهذا القول يعني : ولو كان الموضوع حقيقة فنحن غير مستعدين لقبوله .

---

(١) بحار الأنوار ـ طبعة الآخوندي ـ المجلد ١٥ ـ القسم الثالث ـ ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .
(٢) نهج البلاغة ـ الحكمة ١٢٥ .

وقد جسم القرآن الكريم بصورة رائعة هذه الصفــة القبيحة عند بعض الناس بقوله تعالى : ـ

﴿ وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[1]

ما أروع هذه اللوحة الفنية ! كيف يمكن لجملة أن تعكس بوضوح النفسية المريضة لبعض الناس ، ولكنه القرآن يستطيع ما لا يستطيعه المخلوق .

فهذا الإنسان الذي نقلت الآية قوله بدل أن يقول : « رب إن كان هذا حقا وهو صادر منك فاهد قلبي لقبوله » فإنه يقول : « إذا كان حقاً فأنزل علي عذاباً تدمرني فيه » لأنني لا طاقة لي على البقاء حياً وأنا أواجه الحقيقة .

هذه حالة خطيرة جداً ولو كانت في مناسبات صغيرة ، وما أكثر الذين يقعون منا ـ معاذ الله ـ في إسارها .

لو فرضنا أن طبيباً ممتازاً أو مجتهداً عظيماً أو أي متخصص كبير ذا شهرة عالمية قد أبدى وجهة نظره في مسألة تتعلق بموضوع تخصصه ثم جاء فرد عادي خامل الذكر ، طبيب شاب مثلاً أو طالب بادئ وأبدى رأياً مخالفاً به رأي صاحب التخصص ودعم رأيه بأدلة قطعية أقنعت المتخصص وأجبرته على التصديق به في أعماق نفسه ، ولكن الناس عادة يظلون غير مبالين وتبقى أعناقهم مشرئبة إلى المتخصص أيُصدق بذلك ؟

فإذا تراجع ذلك المتخصص المشهور واعترف بخطئه وصحة رأي الشاب أي إذا اعترف بالحقيقة فهو « مسلم » حقاً لأن « الإسلام هو التسليم »

---

(١) الأنفال ـ ٣٢ .

ويصبح مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ بلى من أسلم وجهه لله ﴾ وتنتفي في حقه صفة « الجحود » .

وأما إذا أنكر هذا الرأي حفاظاً على منزلته الاجتماعية وشهرته العالمية وقاوم الحقيقة فهو يمسي كافراً وجاحداً .

وإذا كان هذا المتخصص مصاباً بعدم الإنصاف المخفف فهو لا يتراجع عن حديثه ولكنه حين العمل يتراجع عنه ويصحح عمله . إما إذا أصيب بعدم الإنصاف المركز فهو لا يتراجع حتى في موضع التطبيق ويبقى مصراً على رأيه وعمله السابق حتى لو أدى ذلك إلى موت مريضه إن كان طبيباً متعللاً بأن المريض لم يستجب للعلاج .

ويقع في الحياة أيضاً عكس هذه الحالة : وقد رويت في الكافي رواية تحكي هذا الموضوع : يقول محمد بن مسلم : سمعت الإمام الباقر يتحدث بأن :

« كل شيء يجره الإقرار والتسليم فهو الإيمان وكل شيء يجره الإنكار والجحود فـهو الكفر »[1] .

وينقل عن المرحوم آية الله السيد حسين كوه كمري رضوان الله عليه أحد تلامذة صاحب الجواهر ومن المجتهدين المشهورين الذين كانت لهم حوزة دراسية ممتازة أنه كان في كل يوم يأتي في ساعة معينة إلى أحد مساجد النجف الأشرف للتدريس . وكما نعلم فإن حوزة التدريس تحتوي بالإضافة إلى دروس الفقه والأصول مقام الرئاسة والمرجعية ، والمرجعية بالنسبة إلى الطالب تعتبر تحولاً من الصفر إلى اللانهاية ، لأن الطالب الذي لم يمسك المرجعية يُعدُّ

---

(١) الكافي ـ المجلد ٢ ـ ص ٣٨٧ .

كمّاً مُهْمَلاً لا يلتفت إلى رأيه ولا يهتم بعقيدته ويعيش حياة مادية خشنة وقاسية . ولكنه بمجرد أن يتحول إلى المرجعية فإن رأيه يصبح مطاعاً ولا أحد يملك رأياً في مقابل رأيه ، ومن الناحية الاقتصادية يمسي تام الاختيار لا حساب ولا كتاب وراءه . فالطالب الذي نال حظوة المرجعية يكون قد قطع مرحلة حساسة .

والمرحوم السيد حسين كوه كمره أي كان في هذه المرحلة . وفي يوم من الأيام كان راجعاً من مكان ـ مثلاً رؤ ية شخص ـ ولاحظ أنه لم يبق عن وقت تدريسه سوى نصف ساعة ففكر مع نفسه ورأى أنه إذا ذهب بهذا الوقت القصير إلى منزله فقد يفوت عليه وقت الدرس فصمم على الذهاب إلى مكان الدرس وانتظار طلابه ولما وصل إلى المكان المقرر لم يجد أحداً من طلابه بل شاهد في أقصى المسجد شيخاً متحمساً يجلس بين طلابه وهو يلقي عليهم درسه ، وأنصت المرحوم السيد حسين إلى حديثه فشعر أن هذا الشيخ الذي لا يملأ العين محقق من الطراز الأول . وفي اليوم التالي قرر السيد المجيء إلى المسجد عن عمد مقدماً وقته ليستمع إلى هذا المحاضر ، فجاء واستمع وناله العجب مما سمع . وأخذ في كل يوم يأتي في الوقت المعين ليستمع حتى حصل له اليقين بأن هذا الشيخ أفضل منه في العلم والبيان والإبداع وأنه بنفسه يستفيد منه شيئاً جديداً ، وطلابه يستفيدون من هذا الشيخ أكثر مما يمكن أن يستفيدوا منه .

ووجد السيد نفسه في صراع بين التسليم والعناد ، بين الإيمان والكفر ، بين الآخرة والدنيا .

وفي اليوم التالي وعندما اكتمل طلابه افتتح السيد حديثه قائلاً : أريد اليوم أن أحدثكم في موضوع جديد وهو أن هذا الشيخ الذي يحتل أقصى المسجد مع هذه المجموعة من الطلاب أقدر مني على التدريس وأليق مني به ، وأنا أيضاً ممن يستفيد منه ويحسن بنا جميعاً أن نجلس منه مجلس الطلاب

إلى أستاذهم . وانتقلوا جميعاً إلى حلقة درس هذا الشيخ المُهْمَل الذي تبدو عليه آثار الفقر .

ولم يكن هذا الشيخ سوى من عُرف فيما بعد باسم الشيخ مرتضى الأنصاري من أهالي شوشتر ونال لقب أستاذ المتأخرين . وكان الشيخ قد عاد تواً من سفر دام عدة سنوات إلى مشهد وأصفهان وكاشان وحمل من سفره هذا ثروة ضخمة هائلة وخاصة من دروس المرحوم الحاج ملا أحمد الزاقي في كاشان .

وكل إنسان تحصل لديه هذه الحالة يغدو مصداقاً لمن « أسلم وجهه لله » .

إذن الكفر والجحود يعني الكفر بكل تغيير والعناد والإصرار على الحالة السابقة . وسوف نذكر فيما بعد أن الكافر سمي بهذا الاسم ـ حسب وجهة النظر القرآنية ـ لأن العناد والإنكار يسيطران عليه في الوقت الذي تكون فيه الحقيقة منكشفة له تماماً . وهذه الحالة هي التي توجب إحباط عمله وتصبح آفة لأعماله الصالحة . ولهذا يقول الله سبحانه عن أعمال الكفار :

﴿ مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف ﴾ .

ولو فرضنا أن باستور كان قد قام ببحوثه العلمية التي انتهت باكتشاف المكروبات لوجه الله وإحساناً لخلق الله فليس يكفي هذا ليثاب عند الله . لأنه إذا كان جاحداً ومتعصباً لعقائده التي ورثها من آبائه وكان مسيحياً جغرافياً وإذا سُئل أبحثت عن دين أفضل من المسيحية فلم تجده ؟ لم يهتم ولم يعر بالاً فإن أعماله تذهب هباءً وهدراً لأنه عندئذ يصبح كافراً بكل تغيير وكل تحول ، والكفر بهما يفسد محاولات الإنسان ، وعمل الإنسان والحالة هذه يُمسي كرماد

اشتدت به الريح .

ولم نذكر باستور هنا ، إلا على سبيل المثال ولم نقصد به أن باستور كان حقيقة على هذه الحال لأن الله وحده يعلم بمصير الأشخاص وكيفياتهم الواقعية . ونحن إذا قابلنا الحق بالعناد فإننا مشمولون أيضاً بهذا القانون العام .

اللهم احفظنا من حالة الكفر والعناد ومعاداة التغيير والتحول .

* * * *

وتوجد آفات أخرى غير ما ذكرنا ولعل منها عدم الإحساس واللامبالاة في الدفاع عن الحق فلا يكفي أن يكون الإنسان غير جاحد ولا متنكر للحقيقة وإنما لا بد له أن لا يكون محايداً ويجب عليه الدفاع عن الحق .

وأهل الكوفة كانوا يعلمون أن الحق مع الحسين بن علي (ع) وقد اعترفوا بهذا المعنى ولكنهم قصروا مع ذلك في الدفاع عن الحق ولم يقفوا إلى جانبه ولم يتفانوا في حبه ، وفي الواقع لم يذبّوا عن حمى الحق ، وهذا هو الجحود العملي .

وقد اتهمت زينب (ع) في خطبتها لأهل الكوفة ـ اتهمتهم بالتقصير في حماية الحق ولامتهم على ظلمهم وخيانتهم بسبب ذلك فقالت :

« يا أهل الكوفة يا أهل الختل والغدر والخذل أتبكون ؟ ألا فلا رقأت العبرة ولا هدأت الزفرة ، إنما مثلكم كمثل التي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً » .

والعجب والفخر بالنفس آفة أخرى من آفات العمل .

وكذلك الرياء فهو يحبط العمل ويفنيه .

وقد جاء في الحديث :

« أحيانا يعمل الإنسان عملاً صالحاً فيكتب له في عليين ، ولكنه يذكره بعد ذلك في ملأ عام ويسحبه إلى أوساط الناس ، ولهذا فإن عمله يتنزل ، ثم يذكره مرة أخرى فيسقط أكثر . وعندما يذكره للمرة الثالثة فهو يمّحي تماماً ، بل أحياناً يتبدل إلى عمل شرير » .

ويقول الإمام الباقر (ع) :

« الإبقاء على العمل أشد من العمل . قال (الراوي) وما الإبقاء على العمل ؟ قال يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فتكتب له سراً ثم يذكرها فتمحى فتكتب له علانية ثم يذكرها وتكتب له رياء »[1] .

تحت الصفر :

لحد الآن كان حديثنا عن قبول أو عدم قبول الطاعات والأعمال الصالحة التي يؤديها غير المسلم ، وبعبارة أخرى كان الحديث عما فوق الصفر. أي أننا تساءلنا أترفعهم أعمالهم الصالحة إلى أعلى أم لا ؟

أما هنا فنريد أن نطّلع على مصير ما تحت الصفر ، أي ماذا يحدث للذنوب والأعمال المنحرفة الصادرة من غير المسلم ؟

أتكون كلها في مستوى واحد من هذه الناحية ؟

أم هناك فرق بينها ؟

أيوجد فرق بين المسلمين وغير المسلمين وكذلك بين الشيعة وغير الشيعة

---

(١) الوسائل ـ المجلد الأول ـ ص ٥٥ .

فيما يتعلق بالأعمال المنحرفة والهابطة ؟

أيتمتع المسلمون ولا سيما الشيعة بصيانة خاصة فيما يخص أعمال الشر ؟

لقد أصبح واضحاً من البحوث الماضية أن الله لا يعذب إنسانا إلا إذا كان مقصراً أي ارتكب الخلاف عالماً عامداً . ولا يعذبه إذا كان قاصراً عاجزاً .

وذكرنا هناك الآية الكريمة التي استنبط منها الأصوليون قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » وفسّرناها .

ولكي نوضح حال غير المسلمين فيما يختص بما تحت الصفر أي فيما يتعلق بأعمالهم الشريرة لا نجد بدّاً من بحث مسألة أخرى من مسائل الفكر الإسلامي تمتد جذورها إلى القرآن الكريم وهذه المسألة هي مسألة « القصور » و« الاستضعاف » وسوف نبدؤها تحت هذا العنون :

القاصرون والمستضعفون :

لعلماء الإسلام اصطلاح معروف فهم يقولون بعض الناس « مستضعفون » أو « مرجون لأمر الله » . أي أن أمرهم يعود إلى الله ، والله يتصرف معهم كما تقتضي حكمته وتشاء رحمته .

وكلا هذين المصطلحين مقتبسان من القرآن الكريم :

وجاء في سورة النساء الآيات : ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً

وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُولَٰئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٩﴾ ﴾ .

ففي الآية الأولى يجري السؤال والجواب بين الملائكة وبعض الناس بعد الموت وتكون النتيجة أن هؤلاء مقصرون ومستحقون للعذاب .

وتذكر الآية الثانية المستضعفين حقاً . أما الآية الثالثة فهي تمنح الأمل والرجاء لهؤلاء المستضعفين في عفو الله وغفرانه .

ويعقب أستاذنا الأكرم العلامة الطباطبائي روحي فداه في تفسيره الميزان على هذه الآية بقوله :

« إن الله سبحانه يعدّ الجهل بالدين وكل ممنوعية عن إقامة شعائر الدين ظلماً لا يناله العفو الإلهي ثم يستثني من ذلك المستضعفين ويقبل منهم معذرتهم بالاستضعاف ثم يعرفهم بما يعمهم وغيرهم من الوصف وهو عدم تمكنهم مما يدفعون به المحذور عن أنفسهم وهذا المعنى كما يتحقق في من أحيط به في أرض لا سبيل فيها إلى تلقي معارف الدين لعدم وجود عالم بها خبير بتفاصيلها أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بالمسلمين لضعف في الفكر أو لمرض أو نقص في البدن أو لفقر مالي ونحو ذلك ، كذلك يتحقق في من لم ينتقل ذهنه إلى حق ثابت في المعارف الدينية ، ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممن لا يعاند الحق ولا يستكبر عنه أصلاً بل لو ظهر عنده حق اتبعه لكن خفي عنه الحق لشيء من العوامل المختلفة الموجبة لذلك »[١] .

(١) الميزان ـ المجلد الخامس ص ٥١ ـ ٥٢ .

ووردت روايات متضافرة تعتبر الناس القاصرين لعلل مختلفة من جملة المستضعفين[1] .

ويقول الله سبحانه :

﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ . (التوبة/١٠٦) .

واقتبس اصطلاح « مرجون لأمر الله » من هذه الآية .

ويقول الإمام الباقر حول هذه الآية :

« قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المسلمين ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحال مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم »[2] .

وفي تفسير العياشي عن حمران قال : « سألت الإمام الصادق عن المستضعفين قال : هم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكفار فهم المرجون لأمر الله »[3] .

وأقصى ما يستفاد من آية « مرجون لأمر الله » أن أعمالهم يفصل فيها الله . ولكن آية « المستضعفين » تشير إلى شمول عفو الله ومغفرته لهم .

---

(١) ليرجع من شاء إلى الميزان ـ المجلد الخامس ص ٥٦ ـ ٦١ بحث روائي .

(٢) الميزان ـ المجلد التاسع ص ٤٠٦ نقلا عن الكافي .

(٣) الميزان ـ المجلد التاسع ص ٤٠٧ نقلا عن تفسير العياشي .

ونحن نستنبط من المجموع أن الناس القاصرين ـ وليس المقصرين ـ لا يعذبهم الله .

وفي الكافي : « عن حمزة بن الطيار قال : قال لي الإمام الصادق (ع) : **الناس على ستة فرق يؤولون كلهم إلى ثلاث فرق : الإيمان والكفر والضلال، وهم أهل الوعدين الذين وعدهم الله الجنة والنار : المؤمنون والكافرون والمستضعفون والمرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً وأهل الأعراف »**[1] .

وفي الكافي أيضا « عن زرارة قال : دخلت أنا وحمران ـ أو أنا وبكير ـ على الإمام الباقر (ع) قال : قلت له : إنما نمد المطمار قال : وما المطمار ؟ قلت : التُّر[2] فمن وافقنا من علوي أو غيره توليناه ومن خالفنا من علوي أو غيره برئنا منه فقال لي : **يا زرارة قول الله أصدق من قولك ، فأين الذين قال الله عز وجل : « إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا » أين المرجون لأمر الله ؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ؟ أين أصحاب الأعراف أين المؤلفة قلوبهم ؟**

وزاد حماد في الحديث قال : فارتفع صوت الإمام الباقر (ع) وصوتي حتى كان يسمعه من على باب الدار .

وزاد فيه جميل عن زرارة : فلما كثر الكلام بيني وبينه قال لي : يا زرارة

---

(١) الكافي ـ طبعة الآخوندي ـ المجلد ٢ ص ٣٨١ ـ ٣٨٢ .

(٢) المطمار أو التر هو الخيط الذي يقدر به البناء ومعناه هنا أننا نضع ميزانا لتولينا الناس وبراءتنا منهم وهو ما نحن عليه من التشيع فمن استقام معنا عليه فهو ممن توليناه ومن مال عنه وعدل فنحن منه براء كائناً من كان .

حقاً على الله أن يدخل الضلال الجنة »[1] .

وفي الكافي أيضا عن الإمام موسى بن جعفر (ع) أنه قال :

« إن عليّا (ع) باب من أبواب الهدى فمن دخل من باب علي كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله فيهم المشيئة »[2] .

فالإمام (ع) يصرح بأن ثمة طبقة لا تدخل في زمرة أهل الإيمان والتسليم والنجاة ولا في زمرة أهل الإنكار والهلاك .

وينقل الكافي عن الإمام الصادق (ع) قوله :

« لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا »[3] .

ولو أن أحداً أمعن النظر في الروايات الواردة عن الأئمة الأطهار (ع) وخاصة في « كتاب الحجة » و« كتاب الإيمان والكفر » من الكافي لوجدهم (ع) يعتمدون على أمر أساسي وهو كل ما يصيب الإنسان فهو آت من أن الحق يُعرَض عليه ولكنه يقابله بالعناد والتكبر ، أو على الأقل يحتاج الموضوع إلى بحث وتحقيق وهو لا يضطلع بهذه المهمة .

أما الأشخاص المصابون بقصر الفهم الذاتي أو بقلة الإدراك أو بعلل أخرى

---

(١) الكافي ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣ وقد جاءت العبارة الأخيرة في بعض النسخ هكذا « حقاً على الله أن يدخل الضلال الجنة » ولكنها جاءت في النسخ الأخرى هكذا « حقاً على الله أن لا يدخل الضلال الجنة » ومفهومها أن الإمام قد عدل عن رأيه وسلم برأي زرارة وهذا من الخطأ الواضح ولكنه من الممكن أن يكون المقصود بها شيئاً آخر مثلاً : إن هؤلاء ليسوا معذبين ومع ذلك فهم لا يدخلون الجنة . « المؤلف »

(٢) الكافي ـ المجلد ٢ ص ٣٨٨ .

(٣) الكافي ـ المجلد الثاني ص ٣٨٨ .

تجعلهم يعيشون ظروفاً خاصة وتخرجهم من جملة المنكرين والمقصرين فإنهم لا يعتبرون مخالفين ولا معاندين وإنما هم مستضعفون ومرجون لأمر الله .

ويعد الأئمة (ع) كثيراً من الناس من ضمن هذه الطبقة .

ووردت روايات كثيرة في الكافي « كتاب الحجة » مبنيّة على أن :

« كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول »[1] .

أو **« لا يقبل الله أعمال العباد الا بمعرفته »**[2] .

والضمير في معرفته عائد على الإمام كما يدل السياق .

وفي الوقت نفسه ينقل الكافي في « كتاب الحجة » عن الإمام الصادق (ع) قوله : **« من عرفنا كان مؤمناً ومن أنكرنا كان كافراً ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالاً حتى يرجع إلى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا فإن يمت على ضلالته يفعل الله ما يشاء »**[3] .

ويقول محمد بن مسلم :

« كنت عند الإمام الصادق جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال : يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله ؟ فقال : كافر يا أبا محمد ، قال : فشك في رسول الله ؟ فقال : كافر ، قال : ثم التفت إلى زرارة فقال : إنما يكفر إذا جحد . »[4] .

---

(١) الكافي ـ المجلد الأول ص ١٨٣ .
(٢) الكافي ـ المجلد الأول ص ٢٠٣ .
(٣) الكافي ـ المجلد الأول ص ١٨٧ .
(٤) الكافي المجلد الثاني ص ٣٩٩ .

وينقل الكافي عن هاشم صاحب البريد قوله :

« كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطاب مجتمعين فقال لنا أبو الخطاب ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر ؟ (أي الإمامة) :

فقلت : من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر ، فقال أبو الخطاب : ليس بكافر حتى تقوم عليه الحجة ، فإذا قامت عليه الحجة فلم يعرف فهو كافر ، فقال له محمد بن مسلم : سبحان الله ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر ؟ ! ليس بكافر إذا لم يجحد ، قال : فلما حججت دخلت على أبي عبد الله (ع) فأخبرته بذلك فقال : إنك قد حضرت وغابا ولكن موعدكم الليلة الجمرة الوسطى بمنى .

فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة فوضعها في صدره ثم قال لنا : ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهليكم أليس يشهدون أن لا إله إلاّ الله ؟ قلت بلى ، قال : أليس يشهدون أن محمداً رسول الله (ص) قلت : بلى ، قال أليس يصلون ويصومون ويحجون ؟ قلت بلى ، قال : فيعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت : لا ، قال : فما هم عندكم ؟ قلت : من لم يعرف فهو كافر . قال : سبحان الله أما رأيت أهل الطريق وأهل المياه ؟ قلت بلى ، قال : أليس يصلون ويصومون ويحجون ؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قلت : بلى ، قال : فيعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت : لا ، قال : فما هم عندكم ؟ ؟ قلت من لم يعرف فهو كافر .

قال : سبحان الله أما رأيت الكعبة والطُّواف وأهل اليمن وتعلقهم بأستار الكعبة : قلت : بلى ، قال : أليس يشهدوُن أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (ص) ويصلون ويصومون ويحجون ؟ قلت : بلى قال : فيعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت : لا ، قال : فما تقولون فيهم ؟ قلت : من لم يعرف فهو كافر .

قال : **سبحان الله هذا قول الخوارج ثم قال : إن شئتم أخبرتكم فقلت أنا** لا (يقول المرحوم الفيض لما كان هاشم يعلم بأن حكم الإمام صائر ضده ، قال : لا) فقال : **أما إنه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا** ، قال : فظننت أنه يديرنا على قول محمد بن مسلم »[1] .

وينقل الكافي بعد هذا الحديث ، الحديث المشهور عن مناقشة زرارة مع الإمام الباقر (ع) في هذا المجال وهو مبسوط ومفصّل .

ويوجد في الكافي في أواخر كتاب الإيمان والكفر باب تحت عنوان « إن الإيمان لا يضر معه سيئة والكفر لا ينفع معه حسنة »[2] ، ولكن الروايات الواردة تحت هذا العنون لا تؤيد مضمونه ومنها هذه الرواية :

« عن يعقوب بن شعيب قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : هل لأحد على ما عمل ثواب على الله إلا المؤمنين ؟ قال : **لا** »[3] .

ومقصود هذه الرواية أن الله قد وعد المؤمنين فقط بالثواب وبموجب هذا الوعد فهو لا بد أن يفي لهم بما وعدهم . أما في مورد غير أهل الإيمان فإن الله لم يعدهم ليجب عليه الوفاء بوعده ولما لم يعدهم فأمرهم موكول إليه يمنحهم الثواب أو يمنعهم منه .

ويريد الإمام بهذا الحديث أن يفهم المخاطبين بأن حكم غير أهل الإيمان بالنسبة إلى إعطائهم الثواب أو منعهم منه حكم المستضعفين والمرجون لأمر الله ، فأمرهم إلى الله إن شاء منح وإن شاء منع .

---

(١) الكافي ـ المجلد الثاني ص ٤٠١ ـ ٤٠٢ .
(٢) الكافي ـ المجلد الثاني ص ٤٦٣ .
(٣) الكافي ـ المجلد الثاني ص ٤٦٣ .

وهناك روايات وردت في نهاية هذا الباب من الكافي وسوف نذكرها فيما بعد وتحت عنوان « ذنوب المسلمين » .

والروايات التي لها علاقة بالموضوع لا تنحصر فيما ذكرناه بل توجد روايات أخرى .

والذي نستنبطه من مجموع الروايات هو ما قلناه .

أما إذا كان هناك من يستنبط شيئاً آخر يخالف رأينا فهو يستطيع الاستدلال على رأيه لعلنا نستفيد منه جديداً .

من وجهة نظر حكماء الإسلام :

وقد بين فلاسفة الإسلام هذا الموضوع بشكل آخر ولكن النتيجة التي توصلوا اليها تنطبق على ما توصلنا إليه .

يقول ابن سينا :

« ينقسم الناس من ناحية سلامة الجسم وكذلك من ناحية جماله إلى ثلاث فئات :

فئة تتمتع بسلامة جسمية كاملة ، وجمال جسمي متناه ، وفئة تعاني من القبح أشده أو من المرض الجسمي أقساه ، ولا ينتمي إلى هاتين الفئتين إلا القليل .

أما الفئة التي تشكل القاعدة الكبيرة من الناس فهي التي تعيش الحالة المتوسطة من حيث السلامة والمرض أو من حيث الجمال والقبح فلا هم يملكون سلامة ولا اعتدال مزاج بصورة مطلقة ، ولا هم يعانون ـ كما يعاني المشوهون ـ من الامراض المزمنة والمستعصية على العلاج . ليسوا جميلين مفرطي

الجمال ، ولا قبيحين قبحاً منفراً .

وهكذا الناس من الناحية الروحية والمعنوية : ففئة تعشق الحقيقة وتتفانى في حبها ، وأخرى تناصبها العداء ، وتمحضها الكره .

أما المجموعة الثالثة فهم الذين يشكلون الأكثرية وهم المتوسطون فلاهم عاشقون للحقيقة مثل الفئة الأولى ولا هم خصومها مثل الفئة الثانية ، هؤلاء أناس لم يصلوا إلى الحقيقة وإذا قدِّر أن تعرض عليهم فإنهم لا يستعلون عليها » .

وبعبارة أخرى : هؤلاء ـ حسب المقياس الإسلامي والمعيار الفقهي ـ أناس ليسوا مسلمين ، ولكنهم في الواقع والحقيقة مسلمون لأنهم يستسلمون للحقيقة ولا يواجهونها بالعناد والتعالي .

وبعد هذا التقسيم يقول ابن سينا :

« واستوسع رحمة الله »[1] .

وفي مباحث الخير والشر من كتاب الأسفار الأربعة يذكر صدر المتألهين ما يأتي :

« كيف تقولون الخير غالب على الشر والحال أننا إذا نظرنا إلى الإنسان الذي هو أشرف الكائنات وجدنا أكثر الناس ـ من حيث العمل ـ متورطين في الأعمال القبيحة ، ومن حيث العقيدة تائهين في لجج العقائد الباطلة وغارقين في أمواج الجهل المركب ، وتلك الأعمال القبيحة وهذه العقائد الباطلة تضيع عليهم فرص النجاة في المعاد وتجعلهم مستحقين للشقاء . إذن عاقبة الإنسان الذي هو الثمرة الراقية للوجود وزهرة الكون إلى الشقاء والتعاسة » .

---

(١) الإشارات أواخر النمط السابع .

وفي جواب هذا الإشكال يشير صدر المتألهين إلى حديث ابن سينا فيقول :

« الناس في ذلك العالم من حيث السعادة والسلامة مثلهم في هذا العالم من حيث السلامة . فكما أن الأقلية في هذا العالم هي التي تمنح السلامة المتكاملة والجمال الفائق ، وكذلك الأقلية هي التي تصاب بالأمراض المزمنة والقبح الدميم ، أما الأكثرية فهي تعيش حالة التوسط فهم سالمون نسبياً . فكذلك الحال في ذلك العالم . .

« فالسابقون » بتعبير القرآن أي « الكاملون » و« أصحاب الشمال » أي « الأشقياء » هم الأقلية ، والغلبة للمتوسطين الذين يطلق عليهم القرآن اسم « أصحاب اليمين » .

ثم يقول صدر المتألهين بعد ذلك :

« فلأهل الرحمة والسلامة غلبة في النشأتين » .

ولأحد الحكماء المتأخرين ـ ويقال هو المرحوم محمد رضا قمشة إي ـ أبيات رائعة من الشعر تبين سعة رحمة الله سبحانه وهي تعكس في الحقيقة عقيدة الحكماء ولعلها تعكس مشرب العرفاء أيضا ، يقول :

« ذلك الله فاعلم كل من يرضاه ومن لا يرضاه
من رحمته بدأ وإلى رحمته يؤول
جاء الخلق من الرحمة وإلى الرحمة يعودون
وهذا هو سر الحب الذي حير العقول
فالناس كلهم ولدوا على فطرة التوحيد
والشرك عرض والعرض يزول
يقال إن العقل يوصي بإخفاء سر الحقيقة

ولكن الحب يمزق الستار فماذا يفعل عقل أبي الفضول
أعرف نقطة واحدة تحتوي ما كان وما يكون
هذه النقطة تدفع إلى الصعود تارة وتارة أخرى إلى النزول
لم يربط أحد بعهد الأمانة غيري
سواء اعتبرتني ظلوماً أم اعتبرتني جهولاً[1] .

وبحث الحكماء هنا ليس كبرويا وإنما هو صغروي ، فهم لا يسألون عن ملاك العمل الصالح ولا عن ملاك قبول الأعمال ، وإنما سؤالهم عن الإنسان ، ويعتقدون أن أكثرية الناس ـ بشكل نسبي ومع وجود التفاوت يتّسِمون بالخير ويتمسكون به ويموتون عليه ويحشرون معه .

والحكماء يريدون أن يقولوا مهما ارتفع عدد المؤمنين بالدين الإسلامي فهم أقلية ولكن الأفراد الذين يملكون الإسلام الفطري هم الأكثرية ويحشرون على إسلامهم هذا الفطري .

وأصحاب هذا المشرب يفسرون ما ورد في القرآن الكريم من أن الأنبياء يشفعون للذين قبلوا دينهم بأن المقصود به هو الدين الفطري وليس الدين الاكتسابي الذي حرموا منه بسبب قصورهم لا بسبب عنادهم وجحودهم .

ذنوب المسلمين : ـ

هذا الموضوع ـ ذنوب المسلمين ـ هو عكس الموضوع الأول ـ عمل الخير من غير المسلمين ـ ومتمم له .

---

(١) إشارة إلى الآية الكريمة : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ . آخر سورة الأحزاب ـ الآية ـ ٧٢ .
« المترجم »

أتكون ذنوب المسلمين وذنوب غير المسلمين سواء من ناحية العقوبة ؟
ألموضوع الماضي كانت ضرورته علمية ، أما الموضوع الحالي فضرورته عملية ، وذلك لأن أحد عوامل انحطاط المسلمين وفساد مجتمعاتهم هو الغرور الذي لا محل له والذي أصاب كثيراً من المسلمين في المراحل المتأخرة من التاريخ ولا سيما أفراد المذهب الشيعي .

فإذا سألنا هؤلاء : أتكون الأعمال الصالحة من غير الشيعة مقبولة عند الله ؟ أجابنا الكثير منهم : كلا .

وإذا سألناهم : وما حكم الذنوب والسيئات الصادرة من الشيعة ؟

أجابونا : كلها مغفورة !!

ويستنتج من هاتين الجملتين أن الشيء الذي لا قيمة له هو العمل . فليس له قيمة إيجابية ولا قيمة سلبية . ويكفي لضمان سعادة الإنسان ونيله الحظوة عند الله أن يطلق على نفسه إسم الشيعي .

ويستدل أصحاب هذا الاتجاه بما يأتي :

١ ـ لو « بنينا على أن ذنوبنا وذنوب الآخرين تتعرض لنفس الحساب والعقاب فما هو الفرق إذن بين الشيعي وغير الشيعي ؟

٢ ـ هناك رواية معروفة تقول : حب علي بن أبي طالب حسنة لا تضر معها سيئة »[1] .

وللجواب على الدليل الأول نقول إن الفرق بين الشيعي وغيره يظهر عندما يلتزم الشيعي بالبرنامج العملي الذي وضع له من قبل زعمائه ، ويلتزم غير

---

(١) البحار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد التاسع ص ٤٠١ .

الشيعي أيضا ببرنامجه الديني حينئذ يصبح الشيعي متقدما على غيره في الدنيا وفي الآخرة معاً .

فالفرق بينهما لا بد أن نبحث عنه في الجانب الإيجابي وليس في الجانب السلبي .

ولا ينبغي أن نقول : لا بد أن يوجد اختلاف بين الشيعي وغيره في الوقت الذي يضع كل منهما منهاجه الديني تحت أقدامه . وإذا لم يكن بينهما اختلاف فما الفرق إذن بين الشيعي وغيره ؟

وهذه الحالة شبيهة بما إذا راجع مريضان طبيبين وقد ذهب أحدهما إلى طبيب حاذق والآخر إلى طبيب غير حاذق ولكنهما عندما استلما الدواء لم ينفذ أي منهما أوامر الطبيب فيه بل تركاه خلف ظهورهما ، ومن المتيقن حينئذ بقاء كل منهما على حاله إذا لم يزدد سوءاً، وعندئذ يحتج المريض الأول قائلا : ما هو الفرق بيني وبين من راجع الطبيب غير الحاذق ؟

لماذا أبقى أنا مريضاً كما بقي هو على مرضه مع أني راجعت طبيباً حاذقاً وراجع هو طبيباً غير حاذق ؟

وليس من الصحيح أن نجعل الفرق بين علي (ع) وغيره في أننا لو لم نعمل بتعاليمه فسوف لن نرى سوءاً ، أما الآخرون فإنهم سوف يلقون عذاباً ونكراً عملوا بنصائح قدوتهم أم لم يعملوا ! !

أحد أصحاب الإمام الصادق (ع) أخبره يوماً بأن بعضاً من شيعتكم قد انحرفوا وحللوا حرامكم واعتبروا الدين منحصراً في معرفة الإمام فقالوا إذا عرفت الإمام فاعمل ما شئت ، فقال الإمام الصادق :

« إنا لله وإنا إليه راجعون . هؤلاء الكافرون قد أولوا ما لا يعلمون تأويله

بأفكارهم وبما يحلو لهم . والحقيقة أنه لا بد للإنسان من أن ينال المعرفة ثم ما شاء فليعمل من الطاعات فهي تقبل منه ، لأن الله لا يقبل العمل بدون معرفة » .

ويقول محمد بن مارد : « قلت للإمام الصادق (ع) : حديث روي لنا أنك قلت : إذا عرفت فاعمل ما شئت ؟ فقال : **قد قلت ذلك ، قال : قلت** وإن زنوا أو سرقوا أو شربوا الخمر فقال لي : **إنا لله وإنا إليه راجعون ، والله ما أنصفونا أن نكون أخذنا بالعمل ووضع عنهم ، إنما قلت : اذا عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير وكثيره فإنه يقبل منك »**[1] .

وأما رواية « حب علي بن أبي طالب حسنة لا تضر معها سيئة » فلا بد أن نبحث عن تفسيرها الحقيقي ، وقد فسرها أحد العلماء الكبار ويقال انه الوحيد البهبهاني بشكل خاص يقول فيه إن معنى هذا الحديث أنك إذا كنت محباً حقيقياً للإمام علي (ع) فإن الذنوب لن تصيبك بأذى ، أي إذا كنت صادقاً في حبك لعلي أنموذج الإنسانية الكامل وكانت طاعتك وعبوديتك وأخلاقك سائرة على منهجه بإخلاص دون رياء ولا نفاق فإن ذلك سيحول بينك وبين ارتكاب الجرائم والذنوب . مثل اللقاح الذي يكسب الإنسان مناعة تحميه من الأمراض الملقح ضدها .

وحب القدوة من أمثال علي ذلك الذي يجسم العمل والتقوى والعفاف يجعل الإنسان محباً لسيرته ولطريقة عمله ويقتلع التفكير في الذنوب من عقله ، ولكنه بشرط أن يكون صادقاً في حبه .

والإنسان الذي يعرف علياً ويعرف تقواه ويعرف كيف يذوب ويتحرق

---

(١) الكافي ـ المجلد الثاني ـ ص ٤٦٤ .

ويتأوه آخر الليل ، ثم يعشق علياً فمن المستحيل أن يقوم بأعمال تخالف أوامره ، ومن المتيقن أنه سوف يعمل بما أمر وعمل به ذلك الإمام من تقوى وصلاح واستقامة .

وكل حبيب لا بد أن يحترم رغبات محبوبه ويجل أوامره ، والطاعة للمحبوب لازمة من لوازم الحب الصادق ولا تختص بعلي (ع) ، فحب الرسول العظيم (ص) أيضا كذلك .

إذن معنى الحديث « حب علي بن أبي طالب حسنة لا تضر معها سيئة » إن حب علي يمنع الذنوب من الإضرار بنا وذلك بأن يسدّ حبه الطريق أمام الذنوب ، وليس معناه ـ كما تخيل بعض الجاهلين ـ أن حب علي شيء إذا ظفرت به فإنك مهما ترتكب من ذنوب فهي لن تضرك .

وبعض الدراويش يدعون أنهم يحبون الله ولكنهم من ناحية أخرى يتصرفون ويعملون بشكل أقبح من كل الفاسقين والمنحرفين . فهؤلاء يدّعون ولكنهم في دعواهم كاذبون .

يقول الإمام الصادق (ع) :

تعصي الإله وأنت تظهر حبه   هذا لعمري في الفعال بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته   إن المحب لمن يحب مطيع[1]

فأصدقاء أمير المؤمنين وأصحابه الحقيقيون يبتعدون دائماً عن مواقع الذنوب ويفرون منها ، وولايته صائنة لهم عن الذنوب لا مشوقة إياهم فيها .

يقول الإمام الباقر (ع) :

---

(١) البحار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد ١٢ .

« ما تُنال ولايتنا إلاّ بالعمل والورع »[٢] .

وننقل هنا بعض الروايات المؤيدة لذلك :

١ ـ يقول طاووس اليماني :

رأيت الإمام علي بن الحسين (ع) يطوف حول بيت الله وينشغل بالعبادة من وقت العشاء وحتى السحر . ولما خلا المكان ولم يشاهد أحداً اتجه إلى الله قائلاً : **إلٰهي لقد غابت النجوم ونامت العيون وأبوابك مفتوحة للطالبين . . .**

ونقل طاووس جملاً طويلة من هذه المناجاة الخاضعة وقال لقد اندفع عدة مرات في بكاء حار ثم وقع على التراب ساجداً واقتربت منه وأخذت رأسه ووضعته في حجري وأخذت أبكي وتساقطت دموعي على وجهه الشريف فانتبه وقال : **من الذي شغلني عن ذكر ربي ؟**

قلت له : أنا طاووس يا بن رسول الله ، ما هذا التضرع والبكاء ؟

نحن الذين ينبغي أن نفعل هذا حيث أننا مذنبون وأصحاب جفاء . أما أنت فأبوك الحسين بن علي وأمك فاطمة الزهراء وجدك رسول الله (ص) .

أي لماذا أنت في هذا الحزن والخوف وشرفك لا يدنو إليه شرف ؟

فنظر إلي وقال :

« هيهات هيهات يا طاووس دع عني حديث أبي وأمي وجدي ، خلق الله الجنة لمن أطاعه وأحسن ولو كان عبداً حبشياً وخلق النار لمن عصاه ولو كان سيداً قرشياً . أما سمعت قوله تعالى : فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم

---

(٢) أصول الكافي ـ الطبعة الإسلامية سنة ١٣٨٨ ـ المجلد الثاني ص ٦٠ .

يومئذ ولا يتساءلون . والله لا ينفعك غداً إلا تقدمة تقدمها من عمل صالح »[1] .

٢ ـ صعد الرسول الأكرم (ص) يوما جبل الصفا بعد فتح مكة وصاح : يا أولاد هاشم ! يا أولاد عبد المطلب ! فاجتمع أولاد هاشم وأولاد عبد المطلب ولما اكتمل جمعهم خاطبهم بقوله :

« إني رسول الله إليكم إني لشفيق عليكم ، لا تقولوا إن محمداً منّا ، فوالله ما أوليائي منكم ولا من غيركم إلا المتقون ، فلا أعرفكم تأتوني يوم القيامة تحملون الدنيا على رقابكم ويأتي الناس يحملون الآخرة ألا وإني قد أعذرت فيما بيني وبينكم وفيما بين الله عز وجل وبينكم وإن لي عملي ولكم عملكم »[2] .

٣ ـ سجل التاريخ أن الرسول الأكرم (ص) في أيام آخر عمره الشريف خرج ليلة وحده وذهب إلى مقبرة البقيع واستغفر للنائمين فيها ثم التفت إلى أصحابه قائلاً : إن جبرئيل ليعرض علي القرآن في كل سنة مرة ، أما هذا العام فقد عرضه علي مرتين ، وإني لأظنّ أن موتي قد اقترب . وفي اليوم التالي صعد المنبر وأعلن أن موته قد اقترب . وكل من وعدته وعداً فليأت لأنجز له الوعد وكل من يطلبني شيئاً فليأت لأؤدي له دينه ، وواصل حديثه قائلاً :

« أيها الناس إنه ليس بين الله وبين أحد نسب ولا أمر يؤتيه به خيراً أو يصرف عنه شراً إلا العمل . ألا لا يدّعينّ مدع ولا يتمنّين متمنّ والذي بعثني بالحق لا ينجي إلا عمل مع رحمة ولو عَصيت لهويت . اللهم قد بلغت »[3] .

---

(١) بحار الأنوار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد ١١ ص ٢٥ باب مكارم الأخلاق السجاد .
(٢) بحار الأنوار ـ طبعة الآخوندي ـ المجلد ٢١ ص ١١١ نقلاً عن كتاب صفات الشيعة للصدوق (ره) .
(٣) شرح ابن أبي الحديد ـ طبعة بيروت ـ المجلد ٢ ص ٨٦٣ .

٤ ـ للإمام علي بن موسى الرضا (ع) أخ يسمى زيد النار ولم يرض الإمام سلوك أخيه . وعندما كان الإمام في مرو كان جالساً يوما يتحدث في مجلسه وزيد حاضر . وفي أثناء حديثه انتبه الإمام إلى أن زيداً يخاطب بعض الجالسين ويفتخر بنسبه إلى النبي الكريم (ص) مكررا قول : نحن ونحن . . . فقطع الإمام حديثه وخاطب زيداً بقوله :

« يا زيد أغرك قول بقالي الكوفة أن فاطمة أحصنت فرجها فحرم الله ذريتها على النار والله ما ذلك إلا للحسن والحسين وولد بطنها خاصة فأما أن يكون موسى بن جعفر يطيع الله ويصوم نهاره ويقوم ليله[1] وتعصيه أنت ثم تجيئان يوم القيامة سواء لأنت أعز على الله عز وجل منه ، إن علي بن الحسين كان يقول لمحسننا كفلان من الأجر ولمسيئنا ضعفان من العذاب وقال الحسن الوشاء ثم التفت إلي وقال يا حسن كيف تقرءون هذه الآية ﴿ قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح ﴾فقلت من الناس من يقرأ « إنه عمَلٌ غيرُ صالح » ومنهم من يقرأ أنه عَمَلُ غيرِ صالح ومعناها حينئذ أنه ليس ابنك وليس من نطفتك إنه ابن زنا . فقال الإمام (ع) كلا لقد كان ابنه ولكن لما عصى الله عز وجل نفاه الله عن أبيه كذا من كان منا لم يطع الله فليس منا وأنت إذا أطعت الله فأنت منّا أهل البيت »[2] .

الشروط التكوينية والشروط الاعتبارية :

يقيس بعض الأفراد السنن الإلٰهية في الوجود وعملية الخلق والجزاء

---

(١) في النسخة التي تحت يدي يوجد « ولا يقوم ليله » والظاهر أن « لا » هنا من خطأ النساخ « المترجم » .

(٢) بحار الأنوار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد العاشر ص ٦٥ ـ ٦٦ .

ومن هذه الرواية يعلم أنه كان في ذلك الزمن أناس في الكوفة يفكرون بهذه الطريقة الخاطئة ولم يكن عددهم وفيرا وهم لإثبات مدعاهم يحرفون الآيات الكريمة ، والإمام كان منتبهاً إلى هذا الوضع وقد استغل هذه الفرصة ليدحض رأيهم ويبين مغالطتهم .

والثواب والعقاب والسعادة والشقاء بالمقررات البشرية الاجتماعية والحال أن السنن الإلٰهية تتبع شروطاً تكوينية وحقيقية وتعتبر جزءا منها ، أما الأوضاع الاجتماعية فهي ليست سوى أمور اعتبارية تنحصر قيمتها في اتفاق مجموعة من الناس عليها .

وعلى هذا فالمقررات الاجتماعية يمكن اعتبارها تابعة للشروط الاعتبارية الاتفاقية ، أما أمور الخلق والإيجاد والجزاء والثواب والعقاب الإلٰهي فهي لا يمكن أن تتبع هذه الشروط بل هي تابعة للشروط التكوينية .

ونضرب مثلاً لكل من النظام التكويني والنظام الاعتباري :

فنحن نعلم أنه في الأنظمة الاجتماعية يوجد لكل بلد قوانين ومقررات خاصة .وبعض هذه القوانين الاجتماعية يضع تفاوتا بين شخصين متساويين من ناحية الشروط التكوينية والطبيعية ولكنهما يختلفان من حيث الشروط الاعتبارية والاتفاقية ، كأن يكون أحدهما حاملاً لجنسية بلد معين والآخر حاملاً لجنسية بلد آخر .

فعندما يريدون مثلاً استخدام فرد لعمل خاص في إيران وقد راجعهم شخصان أحدهما إيراني الجنسية والآخر أفغاني وهما متساويان من حيث الشروط التكوينية فإن من المحتمل أن يستخدم الإيراني ويرد الأفغاني بعلة عدم تبعيته لإيران . فإذا احتج الأفغاني قائلاً إنني وهذا الإيراني الذي استخدمتموه متساويان بلحاظ الشروط الطبيعية فإذا كان سالما فأنا كذلك سالم وإذا كان شاباً فأنا شاب وإذا كان متخصصاً في الفرع الكذائي فأنا كذلك متخصص فيه ، فإنه يسمع الجواب صريحاً بأن المقررات الإدارية لا تجيز لنا استخدامك في هذه الحال .

فبأمر اعتباري واحد تغير وضع هذا الأفغاني ، ويضطر حينئذ ليتردد على

الدوائر للحصول على الورقة التي تجعله تابعاً إيرانياً .

ومن البديهي أن ورقة التبعية لا تؤثر في شخصيته الواقعية ولكنه من حيث المقررات الإجتماعية قد أصبح شخصاً آخر .

والمعروف أن إعتبار المقررات الاجتماعية مع عدم رعاية المساواة في الشروط الواقعية والتكوينية توأمان .

أما في الأمور التي لا تتبع المقررات الاجتماعية وإنما هي تابعة للشروط التكوينية فحالها شيء آخر .

مثلاً لو غزا إيران ـ لا قدر الله ـ وباء من الأوبئة فهو لن يفرق بين الإيراني وغيره . فإذا كان الإيراني والأفغاني متساويين من حيث الشروط المزاجية والمحيطية وسائر الأمور الطبيعية فيستحيل أن يفرق المكروب ويقول هذا أفغاني وليس إيرانياً ولهذا فسوف لن أغزو جسمه .

فها هنا تتحكم الطبيعة وطريقة الخلقة ولا تتحكم القرارات الاجتماعية فالحساب هنا حساب التكوين وليس التقنين ولا التشريع .

والسنن الإلهية التي تحكم الجزاء والثواب والعقاب والسعادة والشقاء إنما هي تابعة للشروط الواقعية التكوينية ، وليس لأحد أن يدعي أنه ما دام اسمي قد سجل في سجل المسلمين فلا بد أن أتميز من باقي الفئات .

لا يختلط عليك الأمر فنحن نتحدث عن الجزاء والثواب والعقاب والسعادة والشقاء في تصرف الله مع عباده ، وليس حديثنا عن القوانين التي وضعها الإسلام لتنظيم حياة المسلمين الاجتماعية .

فلا شك في أن القرارات التي وضعها الإسلام تشبه كل القوانين الموضوعة في الكون من حيث كونها سلسلة من القوانين الاعتبارية وليست

سلسلة من الشروط التكوينية ، والناس مكلفون بتطبيقها في الحياة الدنيوية مع التأكيد على صفتها الاعتبارية .

أما فعل الله ومشيئته في النظام التكويني ومن جملته منح السعادة وإنزال الشقاء بالأفراد وترتيب الجزاء لهم فهي غير تابعة للمقررات الاجتماعية وليست من صنفها ، والذات الإلهية لا تتصرف فيها على أساس المقررات الاعتبارية . فالأمور الاعتبارية في الأنظمة الاجتماعية تؤثر في الجزاء ، أما في الإرادة التكوينية للباري عزّ وجلّ فهي لا تأثير لها على الاطلاق .

ومن جملة المقررات الإسلامية الموضوعية للسلوك البشري الاجتماعي أنه مَن نطق بالشهادتين اعتبر مسلماً ويستفيد من المزايا الظاهرية للإسلام ، ولكنه من حيث المقررات الأخروية وحساب العالم الآخر ومجازاة الله فإن القوانين المتحكمة هي :

﴿ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي ﴾[1] و ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[2]

وقول النبي (ص) :

« أيها الناس إن أباكم واحد وإن ربكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب لا فخر لعربي على عجمي إلا بالتقوى » .

أي أن أصل ونسب الجميع يعود إلى التراب فلا امتياز ولا فخر لعربي على عجمي إلا امتياز التقوى .

ولما كان سلمان الفارسي باحثاً عن الحقيقة مخلصاً في البحث عنها فقد وصل إلى مكان رفيع جعل النبي العظيم يقول في حقه :

---

(١) إبراهيم - ٣٦ .

(٢) الحجرات - ١٣ .

« سلمان منا أهل البيت » .

وبناء على ما قلناه فالأشخاص الواقعون تحت تأثير الوساوس الشيطانية ويخيلون لأنفسهم ويخدعونها بقولهم · إننا من محبي علي بن أبي طالب (ع) ومهما نفعل فنحن من شيعته . أو نوصي ببعض أموالنا التي كسبناها من غير حق أو كان لا بد من إنفاقها في طريق الخير أثناء حياتنا ولم نفعل ـ نوصي بها لتدفع إلى متولي المشاهد المشرفة حتى ندفن قرب أولياء الله وحينئذ لا يجرؤ الملائكة على تعذيبنا هناك ـ لا بد أن يعلم هؤلاء أنهم قد قرأوا بعيون لا يبصرون بها وأن الغفلة قد أغشت أبصارهم وسوف تفتح أعينهم وهم غارقون إلى أذقانهم في عذاب الله والحسرة تقطع قلوبهم يا ليتهم يرجعون ليجبروا ما فات ، ولكن هيهات لقد فات الأوان وصدق قول الله :

﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾

(مريم/٣٩) .

وأدلة هذا الموضوع قطعية سواء أكانت من القرآن الكريم أم من السنة الشريفة فهي جميعا تتفق على أن الإنسان مهما كان مسلماً فإنه سوف يلاقي العذاب الإلهي ، ثم إذا كان مؤمناً فإنه سيخرج أخيراً من النار وإن امتد بقاؤه فيها زمناً طويلاً مليئاً بالعذاب والألم .

فقسم من الذنوب يمحى في سكرات الموت وشدائده ، وقسم منها يمحى بسبب عذاب القبر والبرزخ، وفئة منها في أهوال القيامة وشدائد الحساب . ويبقى قسم من الناس لا بد من دخوله النار لفترات متفاوتة يعانون فيها ألوان العذاب والتحقير . وقد وردت رواية عن الإمام الصادق (ع) في تفسير الآية الكريمة :

﴿ لابثين فيها أحقاباً ﴾

يقول الإمام الصادق فيها إنها مرتبطة بالذين سوف يظفرون بالنجاة من جهنم[1]

وهذه نماذج من الروايات التي تبين ألوان العذاب وقت الموت وبعده عساها توقظ وتحذر وتهيىء للمنازل الخطرة والمهولة التي تنتظرنا هناك :

١ ـ روى الشيخ الكليني (ره) عن الإمام الصادق (ع) أن الإمام أمير المؤمنين (ع) عرض له ألم في العين فزاره الرسول الأعظم (ص) والإمام يرتفع صوته من شدة الألم فسأله النبي الكريم (ص) : هذه الصيحة من الجزع وقلة الصبر أم من شدة الألم ؟

فأجاب الإمام (ع) : إنني يا رسول الله لم أعان لحد الآن ألماً أشدّ مما أعاني منه في الوقت الحاضر . فنقل له النبي الكريم (ص) الكيفية المخفية لقبض روح الكافر ، فلما سمع الإمام (ع) هذا الوصف قام وجلس وقال يا رسول الله أعد لي هذا الحديث فقد أنساني ألمي . وحينئذ سأل الإمام (ع) يا رسول الله أيقبض روح أحد أفراد أمتك بهذا النحو ، فأجاب النبي (ص) نعم ، **الحاكم الجائر ، والآكل لمال اليتيم ظلماً وعدواناً ، والشاهد كذباً وزوراً »**[2].

٢ ـ روى الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه : إنه لمّا توفي « ذر » إبن أبي ذر الغفاري وقف أبو ذر إلى جانب القبر ومسح يده عليه قائلاً : **« يرحمك ربك ، أقسم بالله أنك سرت معي سيرة طيبة ، والآن وقد فارقتني**

---

(١) بحار الأنوار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد ٣ ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧ .

(٢) منازل الآخرة ـ للمحدث القمي ـ الطبعة الإسلامية ص ٥ ـ ٦ .

وأنا عنك راض ، والله لست حزيناً على ذهابك ، ولم ينقص مني شيء ، وليس لي حاجة إلى غير الله ، ولو لم يكن الخوف من يوم الحساب مسيطراً علي لتمنيت لو ذهبت مكانك ولكني أحب أن أجبر بعض ما فاتني ولأعدّ نفسي لذلك العالم . . . وكل همي هو أن أنجز الأعمال التي تعود عليك بالفائدة ولا مجال لدي لأتجرع غصصك . ووالله لم أبك لأنك قد انفصلت عني ، ولكني بكيت على حالك كيف يكون الآن ؟ وماذا مر عليك ؟ حبذا لو كنت أعلم ماذا قلت وماذا قيل لك ؟ إلٰهي إن الحقوق التي فرضتها لي على عاتق ولدي قد تجاوزت عنها ، إذن تجاوز أنت عن حقوقك التي فرضتها عليه لأنك أولى مني بالجود والكرم » .

٣ ـ روى الإمام الصادق (ع) عن آبائه الكرام أن رسول الله (ص) قال يوماً : **ضغط القبر كفارة للمؤمن عن تقصيره الذي مر في الحياة الدنيا**[١]

٤ ـ وروى علي بن إبراهيم عن الصادق (ع) أنه عقّب على الآية الكريمة ﴿ ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون ﴾ بقوله :

« والله ما أخاف عليكم إلا البرزخ فأما إذا صار الأمر إلينا فنحن أولى بكم »[٢] يعني أن الشفاعة لا تكون في البرزخ وإنما هي فيما بعد البرزخ .

وبشكل عام فعقوبة الذنوب من قبيل الكذب والغيبة والتهمة والخيانة والظلم وأكل أموال الناس وشرب الخمر ولعب القمار واختلاق الحديث والفحشاء وترك الصلاة وترك الصيام وترك الحج وغير ذلك ـ هذه كلها قد ورد العقاب عليها في القرآن الكريم والروايات المتواترة بحيث تخرج عن حد الإحصاء ، ولا يختص شيء منها بالكافرين أو بالمسلمين من غير الشيعة ،

---

(١) بحار الأنوار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد ٣ ص ١٥٣ نقلا عن ثواب الأعمار وأمالي الصدوق .

(٢) بحار الأنوار ـ الطبعة القديمة ـ المجلد ٣ ص ١٥١ نقلا عن تفسير علي بن إبراهيم .

ونحن نواجه في روايات قصة المعراج مواضع كثيرة يقول فيها الرسول الأكرم (ص) : قد رأيت فئات مختلفة من أمتي من الرجال والنساء في حالات مختلفة من العذاب وذلك بسبب الذنوب التي إرتكبوها .

ملخص الفصل ونتيجته :

من مجموع ما ذكرناه في هذا الفصل مما يدور حول الأعمال الصالحة والسيئة الصادرة من المسلمين وغير المسلمين نستخلص النتائج الآتية :

١ ـ لكل من السعادة والشقاء درجات ومراتب ، فلا أهل السعادة في درجة واحدة ، ولا أهل الشقاء ، ويعبر عن التفاوت الواقع بين أهل الجنة بـ « الدرجات » وعن التفاوت الواقع بين أهل جهنم بـ « الدركات » .

٢ ـ لا يذهب كل أهل الجنة إليها منذ البدء ، وكذلك لا يخلد أهل النار فيها إلى الأبد ، فكثير من أهل الجنة لا يظفرون بها إلا بعد اجتياز مراحل شاقة من العذاب في البرزخ أو في الآخرة ، ولا بد أن يعلم كل مسلم وكل شيعي أنه حتى لو فرضنا كونه قد حمل معه إيمانا سالماً فهو إذا ارتكب ـ لا قدر الله ـ الفسق والفجور والظلم والجناية فسوف يلقى مصيراً صعباً وقاسياً ، ولعل بعض الذنوب أخطر من ذلك كثيراً إذ توجب الخلود في النار .

٣ ـ الأفراد الذين لا يؤمنون بالله ولا بالآخرة لا يؤدون أعمالهم متجهين بها إلى الله ولهذا فهي لا تصعد إليه ولا تقتحم العالم الآخر وبالتالي فهم لا يرتفعون إلى الله ولا يدخلون الجنة .

وبعبارة أخرى نقول : لما كان هؤلاء غير سائرين في هذا الطريق فهم لا يصلون إلى نهايته لا لسبب إلا لأنهم لم يسيروا فيه .

٤ ـ أما الأشخاص المؤمنون بالله والآخرة ويؤدون أعمالهم بدافع

التقرب إلى الله وبإخلاص نية فإن أعمالهم مقبولة لدى الله ويستحقون عليها الثواب والجنة مسلمين كانوا أم غير مسلمين .

٥ ـ من يؤمن بالله واليوم الآخر من غير المسلمين ويعمل صالحاً بقصد التقرب إلى الله فلكونه محروماً من نعمة الإسلام فهو لن يستفيد من منهاجه الإلٰهي ولهذا فما طابق من أعماله الصالحة المنهاج الإلٰهي الإسلامي كان مقبولاً ، مثل الإحسان إلى خلق الله وخدمتهم ، أما العبادات المجعولة والتي لا أساس لها في الدين فهي غير مقبولة وهي ناشئة من قصر اليد عن المنهاج الإلٰهي المتكامل .

٦ ـ كل عمل صالح مقبول سواء أكان صادراً من مسلم أم من غير مسلم فهو معرض فيما بعد لسلسلة من الآفات لعلها تفسده وتفنيه ، وعلى رأس هذه الآفات الجحود والعناد ورفض التغيير والتعصب ، وبناء على هذا فإذا تقرب أفراد غير مسلمين بكثير من أعمال الخير لوجه الله ولكنهم عندما عرضت عليهم حقائق الإسلام تعصبوا وتعندوا وأشاحوا بوجوههم عن الحق والإنصاف فإن تلك الأعمال الصالحة كلها سوف تذهب هدراً « كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف » .

٧ ـ إذا ارتكب المسلمون وسائر أهل التوحيد الفجور والفسق وخانوا المنهاج الإلٰهي العملي فهم يستحقون العذاب الطويل في البرزخ والقيامة ، وأحياناً في النار بسبب بعض الذنوب كقتل المؤمن البريء عمداً .

٨ ـ أما أعمال الخير الصادرة من أفراد لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وأحياناً يشركون بالله فإنها تخفف عنهم العذاب وأحياناً ترفعه عن كاهلهم .

٩ ـ السعادة والشقاء تابعان لشروط واقعية وتكوينية وليسا تابعين لشروط اعتبارية .

١٠ ـ الآيات والروايات الدالة على أن الله سبحانه يقبل العمل الصالح ليست ناظرة إلى الحسن الفعلي للأعمال فحسب وإنما العمل لا يتصف بالخير في نظر الإسلام ولا بالصلاح ما لم ينل وجهي الحسن : الحسن الفعلي والفاعلي .

١١ ـ الآيات والروايات الدالة على أن أعمال المنكرين للنبوة أو للإمامة غير مقبولة ناظرة إلى الإنكار القائم على العناد والتعصب ، أما الإنكار الذي هو عدم اعتراف فقط ومنشأ عدم الاعتراف هذا هو القصور وليس التقصير فهو غير مشمول بهـذه الآيات والروايات . والمنكرون من هذا القبيل يسميهم القرآن بالمستضعفين أو هم المرجون لأمر الله .

١٢ ـ يرى حكماء الإسلام من قبيل ابن سينا وصدر المتألهين أن أغلب الناس الذين لا يعترفون بالحقيقة إنما هم قاصرون وليسوا مقصرين فهؤلاء الأشخاص إذا لم يكونوا عارفين بالله فسوف لن يكونوا معذبين ولو أنهم لا يذوقون طعم الجنة . أما إذا كانوا عارفين لله معتقدين بالمعاد وقد أنجزوا أعمالهم خالصة لوجه الله فلا بد أن ينالوا الثواب والأجر من الله سبحانه .

ويبقى الأشخاص الذين هم مقصرون في جانب الحق وليسوا بقاصرين فهؤلاء وحدهم يجرّون إلى العذاب والشقاء وينالون العقاب الأليم .

اللّهم اختم لنا بالخير والسعادة وتوفنا مسلمين وألحقنا بالصالحين بمحمد وآله الطاهرين .

محتويات الكتاب

الفصل الأول

طرح البحث

الفصل الثاني
حل العقدة

الفصل الثالث
الشرور

الفصل الرابع
فوائد الشرور

الفصل الخامس

ألموت والفناء

الفصل السادس

الجزاء الأخروي

الفصل السابع

الشفاعة

الفصل الثامن
عمل الخير من غير المسلم



